



7402

pinos



2007 JÚN 14.

# *különbség*

FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT



IX. évf./1. szám | 2007 április



*különbség*  
FELÜTÖPIAI FOLYÓIRAT

IX. évf./1. szám | 2007 április

IX. évf./1. szám | 2007 április

Szerkeszti:

Módos Ádám és Pavlovits Tamás

Szerkesztőbizottság:

Bakonyi Pál, Deczki Sarolta, Kovács Norbert,  
Kőhalmi Péter, Minkó Mihály, Molnár Kristóf

Műszaki szerkesztő:

Polgárdi Ákos

Postacím: SZTE BTK Filozófia Tanszék

6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

URL = [www.kulonbseg.uw.hu](http://www.kulonbseg.uw.hu)

E-mail: [kulonbseg@uw.hu](mailto:kulonbseg@uw.hu)

ISSN 1785-7821

A szám megjelenését támogatták:

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

SZTE Filozófia Tanszék

Kivitelezés:







Varga Péter: <i>Előszó a Logikai vizsgálódások szemelvényeinek fordításához</i>	7
Edmund Husserl: <i>Logikai vizsgálódások (szemelvények)</i>	17
Tóth I. János: <i>Hans Jonas életéről és munkásságáról</i>	51
Hans Jonas: <i>A felelősség imperatívusza (részlet)</i>	59
Frank Jackson: <i>Epifenomenális qualia</i>	67



Kenéz László: <i>Logikai és fizikai konstrukció</i>	85
Módos Ádám: <i>A barc és a megismerés – A naturalizmus mint program Nietzsche-nél</i>	107
Marc Foglia: <i>Montaigne, az esszé filozófiája</i>	129



Vermes Katalin: <i>A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában</i>	145
Bakonyi Pál recenziója	
Módos Péter (szerk.): <i>Közép-európai olvasókönyv</i>	167
Deczki Sarolta recenziója	
Mester Béla: <i>Magyar philosophia – A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig</i>	179
Kóhalmi Péter recenziója	
Horváth Gizella: <i>Maine de Biran. Egy filozófus életútja</i>	185
Kovács Norbert recenziója	







Varga Péter.

*Előszó a Logikai vizsgálódások szemelvényeinek fordításához*

Egy olyan filozófiai mű szemelvényei állnak előttünk, amellyel kapcsolatban aligha hiányoznak a szuperlatívuszok: jelentősége Heidegger szerint nem kisebb, mint az, hogy Edmund Husserl „*Logikai Vizsgálódásaival* megtörtént a fenomenológiai áttörés”.<sup>1</sup> Még ha a mű tévútra is vitte volna a filozófiát, tévedése akkor is kolosszális: Adorno egyenesen a „logikai abszolutizmus” szálláscsinálásáról beszél Husserl írásának elemzésekor.<sup>2</sup>

Még ha a filozófiatörténeti udvariasság diktálta laudációktól és a vitatott nézet felértékelésének filozófiatörténetben szintén oly ismert gyakorlatától el is tekintünk, akkor is rendkívüli jelentőségűnek kell tartanunk tehát a művet. Pedig a szuperlatívuszok ezúttal nem teljesen indokolatlanok, sőt ráadásképpen egy recepciótörténeti csemegével is kedveskedhetünk az olvasóközönségnek.

Edmund Husserl, mint ezt oly gyakran megemlítik, eleinte matematikusnak készült, sőt komoly karrier előtt állt; a matematikátörténeti panteonba már élete során bevonult Weierstrass asszisztenseként. Franz Brentano hatására és tanítványi körében kezdett filozofálni Bécsben, és hamarosan a Brentano-kör egyik fiatal tehetségének tekintették.<sup>3</sup> A matematikai iskolázottságú Husserl helyzetét a tanítványi körön belül jól jellemzi, hogy egyfelől együtt nyaralt a Wolfgang-tó partján a mesterrel és

---

<sup>1</sup> M. Heidegger: *Lét és idő* (ford. Vajda M. – Angyalosi G. – Bacsó B. – Kardos A. – Orosz I.) (Osiris, Bp.: 2001) 56. old.

<sup>2</sup> Ld. Th. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* In: *Gesammelte Schriften Bd. 5.* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.: 1970) 63. skk.

<sup>3</sup> Ld. R. D. Rollinger: *Husserl's Position in the School of Brentano* (Phaenomenologica 150) (Kluwer AP, Dordrecht 1999) 17-18. o.

feleségével, másfelől Husserl a számfogalomról szóló habilitációs értekezésének<sup>4</sup> oldalait Brentano felvágatlanul hagyta.<sup>5</sup>

Mindez azért fontos számunkra, mert a *Logikai vizsgálódások*, amely az akkor Hallében *Privatdozent* Husserl számára végre meghozta a széleskörű elismerést, félreismerhetetlenül az informális Brentano-iskola hatása alatt állva és belvitáiban tájékozódva született. A recepciótörténeti különlegesség pedig abban áll, hogy későbbi olvasói, Heideggertől Adornoig és Levinas-ig, korántsem a brentanoi kontextusban olvasták és tartották – joggal – nagyra. Mintha pedig ez nem lenne elég, az 1900/1901-ben megjelent művet Husserl tizenkét évvel később számtalan apró, de (szándéka szerint is) értelemmódosító változtatással adta ki újra. Rövid bevezetésünkkel ezen rétegek felfejtésében szeretnénk segítségére lenni az olvasónak.

Az utókor számára Brentano legnagyobb érdeme az volt, hogy a filozófiai érdeklődés homlokterébe helyezte az intencionalitást: azt, „amit a középkor skolasztikusai egy tárgy intencionális (vagy pedig mentális) inegzisztenciájának neveztek, és amit mi, ugyan egy nem teljesen félreérthetetlen kifejezéssel, tartalomra vonatkozásnak, tárgyra irányultásnak (tárgy alatt itt nem realitás értendő) vagy immanens tárgyiságnak nevezhetünk.”<sup>6</sup> Brentano egy filozófiai, ámde mégis empirikus pszichológiát kívánt megteremteni (melyet a korban, a Husserl-szövegből is visszaköszönő terminussal, deskriptív pszichológiának<sup>7</sup> hívtak), és az intencionalitást egyszerűen a pszichikai fenomén-csoport egyik ismertetőjegyének tekintette: „Minden pszichikai fenomén tárgyként tartalmaz

---

<sup>4</sup> A munkát Husserl Hallében nyújtotta be a szintén Brentano-tanítvány C. Stumpf vezetésével, mivel addigra Brentano már elveszítette katedráját a bécsi egyetemen (nem utolsósorban már említett felesége miatt, hiszen Brentano eredetileg felszentelt katolikus pap volt). Az *Über den Begriff der Zahl* Husserl életében nem jelent meg, azonban kis változtatásokkal ez alkotja a *Philosophie der Arithmetik* első négy fejezetét.

<sup>5</sup> Ld. Rollinger i.h.

<sup>6</sup> F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Meiner, Hamburg: 1974), 115-116. o.

<sup>7</sup> A deskriptív pszichológia ellenpárja a genetikus pszichológia, amely a mai értelemben vett természettudományos-empirikus pszichológiai vizsgálatokkal foglalkozik, azaz az egyes pszichikai jelenségek egymásrakövetkezésének, *genézisének* törvényszerűségeivel.

valamit, azonban nem mindegyik azonos módon. A képzet valaminek a képzete, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben szeretünk, a gyűlöletben gyűlölünk, a vágyban rá vágyakozunk s.í.t.”<sup>8</sup>

A szerteágazó Brentano-tanítványi kör számára az intencionalitás kérdése mindenekelőtt a tudatelemzés helyes módjának kérdése volt. Ennek fogalmi kereteit a lengyel K. Twardowski 1894-es disszertációja kodifikálta. Twardowski a mű bevezetőjében A. Höflert idézve ekként foglalja össze a közkeletű álláspontot és annak problémáit:

1. Az, amit a „képzet és az ítélet tartalmának” nevezünk, éppen úgy a szubjektumon belüli, mint a képzet- és ítéletaktus maga. 2. A „tárgy” és „objektum” szavak két értelemben használatosak. Egyrészt arra a magában fennállóra, melyre (...) a képzetalkotó és ítélő tevékenységünk mintegy ráirányul, másrészt pedig a mindenkor valósról „bennünk” alkotott több-kevésbé pontos „képre”, mely kvázi-kép (pontosabban: jel) azonos az 1. pontban megjelölt tartalommal. Megkülönböztetendő a gondolkodástól függetlennek feltételezett tárgytól illetve objektumtól, a képzet- és ítéletalkotás (hasonlóképpen az érzés és akarás) tartalmát ezen pszichikai jelenségek „immanens vagy intencionális tárgyának” is nevezzük.<sup>9</sup>

A tudati működés elemi egysége az aktus. Az azonban, hogy mi is ezen aktus tárgya, már a legegyszerűbb esetben, a képzetnél sem egyértelmű. Az idézett szövegben egy sajátos különbségtételre lehetünk figyelmesek: elvállik

---

<sup>8</sup> 110.

<sup>9</sup> K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand* (Philosophie Verlag, München: 1982) (az 1894-es kiadás változatlan utánnomása) 4. o.

egymástól a „magában fennálló” valóságos tárgy, amelyre „képzetünk irányul”, és az immanens vagy intencionális tárgy, „a képzet és az ítélet tartalma”.

A kündulópontjában még világos ez a különbségtétel: Brentano számára – a közkeletű értelmezés szerint – a pszichikai fenomének, a sajátosan pszichológiai tudategységek karakterisztikuma az volt, hogy reális immanenciaként egy fizikai fenomént tartalmaztak. A fizikai fenomén tudat-immanens, nem maga a valóságos tárgy (emlékezzünk vissza, hogy Brentano szerint intencionális „tárgy alatt itt nem realitás értendő”), mert az utóbbi csak empirikus-induktív úton ismerhető meg. Ezt a biztosnak tűnő distinkciót csak az ingathatja meg, hogy az intencionalitás éppen azt a viszonyt hivatott megragadni, amely képzet és tárgya, vágy és vágy tárgya, nem pedig képzet és a tárgyról alkotott elképzelés, vágy és vágy-kép között áll fenn.

Az A. Höflertől idézett szövegrészben már jelen van ez a tárgy, „melyre a gondolkodás irányul”, de ez különbözik az intencionális tárgytól. Az intencionális tárgy evidens módon nem lehet azonos a valós tárggyal, hiszen intencionális vonatkozás akkor is lehetséges, amikor a valós tárgy nincs jelen vagy egyáltalán nem is létezik. Ez az intencionális tárgy – tudjuk meg – immanens, kép, kvázi-kép, sőt jel, a szubjektumon belüli tartalom. 1894-es disszertációjában Twardowski arra vállalkozik, hogy valamelyest rendet teremtsen ebben a fogalmi zűrzavarban. Megkülönbözteti a képzet tárgyát és tartalmát, ezzel igazat adva annak a bizonytalan kételynek, amely a fenti lista olvasásakor elfog bennünket. A „tartalom mintegy az eszköz, amely által a tárgyról képzetet alkotunk,”<sup>10</sup> tartalomnak kell tehát gondolnunk a képet, kvázi-képet, jelet. Twardowski szerint minden esetben fennálló, általános törvény az, hogy a képzethez tárgy és tartalom tartozik.

Husserlnek nagyon határozott álláspontja van ebben a kérdésben, és az előttünk álló szövegben több alkalommal is kitér a fenti definíciók elégtelen mivoltára: „a megjelenítés intencionális tárgya *ugyana*”, mint a valóságos és adott esetben külső tárgya, és értelmetlen volna különbséget tenni a kettő

---

<sup>10</sup> Twardowski, *i. m.* 18. o.



között.”<sup>11</sup> Az immanens tárgy valójában intencionális, de nem immanens, „a valóban immanens tartalmak, melyek az intencionális élmények valós [reell] állományához tartoznak, nem intencionálisak: aktusokat építenek fel (...), maguk azonban nem megcélzottak.”<sup>12</sup> Az immanens tárgyiság kritikája sziklaszilárd alapokat tudhat magáénak, elvégre az intencionalitás éppen a tudat és annak tényleges tárgya közti viszonyt hivatott a filozófiában tematizálni, azonban jól kivehetők csapdái is: a valóságosan létező és az intencionális tárgy elválasztása elkerülhetetlennek tűnik, ha a nem létező tárgyakra vonatkozó intencionális viszony esetére gondolunk. Husserl vállalja az immanens tárgy elutasításának radikális következményét: Jupiter isten nem létezése „nem akadályozza meg azt, hogy ez a Jupiter-istent-elképzelés valóban létezik; tehát egy olyan jellegű élmény, az elképzelt létnek egy olyan meghatározott módjáról van szó, hogy az, aki ezt az élményt önmagában megtapasztalja, joggal mondhatja, hogy képzetet alkotott a mitikus istenkirályról, akiről ilyen és ilyen történetek szólnak.”<sup>13</sup> Mindazok számára, akik kibúvót keresnének, Husserl még egyértelműbben fogalmaz: „Nem másként jelenítem meg *Jupitert*, mint *Bismarckot*, *Bábel tornyát*, mint a *Kölni Dómot*, egy *szabályos erőszöveget*, mint egy *szabályos erőslapú testet*.”<sup>14</sup> Az immanens tárgyiság kritikáját először 1894 nyarán vetű papírra Husserl,<sup>15</sup> de még a *Logikai vizsgálódások* megjelenését követően is értetlen levelet kap a Brentano-tanítvány Marty-tól, aki magasztaló szavakkal illeti a művet, csak éppen az immanens tárggyal kapcsolatos látszólagos nézeteltérésüket szeretné rendezni.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Jelen szemelvény, 49. (Hua XIX/1. 439.)

<sup>12</sup> Jelen szemelvény, 28. (Hua XIX/1. 387., a kiemelések elhagyásával)

<sup>13</sup> Jelen szemelvény, 27. (Hua XIX/1. 387.)

<sup>14</sup> Jelen szemelvény, 27. (Hua XIX/1. 387.)

<sup>15</sup> K. Schumann: *Husserl-Chronik (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls)* (Martinus Nijhoff, Den Haag: 1977) 42. o. A kézirat ezzel foglalkozó fennmaradt második része *Intencionális tárgyak* címmel a *Husserliana* XXII. kötetében jelent meg.

<sup>16</sup> Marty még 1901-ben is határozottan állást foglal az immanens tárgy feltételezésének szükségessége mellett: „A tulajdonképpeni képzetknél azonban – véleményem szerint – van a tudatnak egy viszonyulásmódja valamihez, egy intenciója (...) valamire, ami szemben áll az immanens tárggyal szükségszerűen mint egy korrelatív, mint egy másik relációtág.” Hua (Dok) III.1.

A kortársak megtrökönyödésében egyébként könnyen osztozhat a filozófiai utókor is, elég csupán a képi reprezentáció kemény<sup>17</sup> kritikájához utalnunk azt a filozófiai és kognitív pszichológiai közvélekedést, amely az intencionalitás magyarázatát tudat-immanens kép és külső tárgy reprezentációs viszonyában látja. A képi viszony (s ugyanez érvényes *mutatis mutandis* a jel-viszonyra is) – mutat rá Husserl – „csak egy sajátos fajtájú intencionális tudatban konstituálódik,”<sup>18</sup> s éppen ennél fogva alkalmatlan arra, hogy az intencionalitás *explanans*-a legyen.

Az immanens tárgyiség és a képi reprezentáció kritikájának triumfálása kapcsán, gondolnánk azonban, talán megkockáztatható a pürrhoszi győzelem hasonlata, elvégre felléphet-e egyáltalán a filozófia igényével az a husserli fenomenológia, mely szerint „ha a megcélzott tárgy létezik, attól fenomenológiai tekintetben semmi sem változik.”<sup>19</sup> Mit tud mondani ez a fenomenológia az intencionalitásról? A kérdés a szemelvényes szövegrész magjához (és egyben a beígért recepciótörténeti különlegesség forrásához) vezet bennünket. Figyeljük meg Husserl válaszát: „A tárgyi vonatkozás módjában rejlő valamennyi különbség a vonatkozó intencionális élmények deskriptív különbsége.”<sup>20</sup>

Arra a kérdésre pedig, miként lehet egy nem-létező vagy  
transzcendens dolog intencionális tárgya egy aktusnak –  
amiben egyáltalán nincs is benne –, akkor erre ugyanazt kell

---

73. (A. Marty levele Husserlnek, 1901. június 7.). Husserl válaszelevelét (Husserl levele A. Marty-nak, 1901. július 7.) a teljes levelezés-kötetek megjelenése előtt már a Hua XXII. kötete közölte.

<sup>17</sup> Ld. jelen szemelvény, 24. (Hua XIX/1. 436.) skk. A szövegrész követését terminológiaiilag segíti, ha figyelembe vesszük, hogy Husserl számára a képi megjelenés a kép-tárgyból (pl. a fénykép mint egyszerű tárgy környezetünk többi tárgya között) kiinduló (pl. a kép-tárgy és annak környezete közti diszcrepancia motiválta) intencionális teljesítmény, amelyben a kép tényleges tárgya, képszűzés (*Bild-Subjekt*) jelenik meg. Bővebben ld. Hua XXIII, a husserli kép-fenomenológia változásáról pedig különösen a szerkesztői előszót.

<sup>18</sup> Jelen szemelvény, 47. (Hua XIX/1. 436.)

<sup>19</sup> Jelen szemelvény, 27. (Hua XIX/1. 387.)

<sup>20</sup> Jelen szemelvény, 43. (Hua XIX/1. 427.)

válaszolnunk, mint korábban, ami valójában teljes mértékben kielégítő. Az, hogy a tárgy intencionális tárgy, azt jelenti, hogy van egy meghatározott módon jellemzett intencióval rendelkező aktus, és az intenciónak ez a meghatározottsága pontosan azt jelenti, amit az intenció tárgyra való vonatkozásának nevezünk. Ez a „tárgyra való vonatkozás” egy átélhető [*erlebbare*] sajátosság; és az ilyen sajátosságokkal rendelkező az élményeket (definíció szerint) intencionális élményeknek vagy aktusoknak nevezzük.<sup>21</sup>

Husserl – amint a vizsgálódások Bevezetésének korábban megjelent fordításához<sup>22</sup> írott előszóban már elemeztük – egy sajátos terepet választott fenomenológiájához. Deklarált célja művében a logika és annak ismeretelméleti fundamentumainak tisztázása. Mivel ezeket az alapokat nem csak a vélemények sokasága, hanem *horribile dictu* még a pszichologizmus relativizáló ténykedése is fenyegeti (amely cáfolatának szentelte Husserl a vizsgálódások vaskos és önmagában is nagy visszhangot kiváltó *Prolegomenáit*), ezért a logika és az ismeretelmélet rendbetétele csak a helyes módszertől várható el. Ezt a módszert a vonatkozó megismerési aktusok fenomenológiája tudja biztosítani, amely lehetővé teszi a tiszta szemléletben megjelenő aktusok lényegtulajdonságainak megragadását. Husserl *Logikai vizsgálódásai* ezen logikai, ismeretelméleti és az ezekhez kapcsolódó szerteágazó egyéb aktusok fenomenológiai elemzését kíséri meg.

Ennek a munkaprogramnak a természettudományokhoz (jelesül a kísérleti pszichológiához) fűződő viszonya egészen különleges. Az itt megjelenő tudatfenomenológia nem szubordinált a természettudományokhoz képest

---

<sup>21</sup> Jelen szemelvény, 42. (Hua XIX/1. 427.) (Az első kiadás szövegét idézem.)

<sup>22</sup> A Logikai Vizsgálódások Bevezetésének fordítása (szintén Marosán Bence tollából) és a fordításhoz készült előszó (ugyancsak jelen előszó-szerzőtől) a Külincs 2006/2-3 számában jelent meg.

(abban az értelemben, hogy megállapításai még a természettudományok próbáját is ki kell állják, mielőtt elfogadhatnánk őket), azonban azt sem mondhatjuk, hogy a természettudományok minden igazsága levezethető vagy behatárolható lenne a fenomenológia eredményei által. Fenomenológiája (melyet Husserl a brentanói hagyományhoz csatlakozva deskriptív pszichológiának nevez) és kísérleti pszichológia tehát ekkor még komplementer viszonyban állnak, a fenomenológia megállapításai sajátos cestríktív módon értendők. Intencionális aktus az, amely azzal az átélhető sajátossággal rendelkezik, hogy megjelenik benne egy tárgy, intencionális tárgy pedig az, amelyhez „van egy meghatározott módon jellemzett intencióval rendelkező aktus.” Ezek nem tautológiák, hanem legitím deskriptív állítások, melyek tárgyak további természettudományos elemzését nyitva hagyják.

A *Logikai vizsgálódások* metafizikai neutralitása jól kiütözik abban is, hogy Husserl határozottan elutasítja bármiféle tiszta én, az élmények szükségszerű vonatkozási centrumának feltételezését (amely a kor neokantiánusainak, jelesül Natorp-nak, Husserl mentorának oly nyilvánvaló): „Őszintén be kell vallanom, hogy ezt a primitív ént mint szükségszerű vonatkoztatáscentrumot képtelen vagyok megtalálni.”<sup>23</sup> Néhány év múlva a fenomenológia és a deskriptív pszichológia útja Husserl számára már elválik, de a tiszta én feltételezésének elvetése még mindig filozófiája sarokkövének számít (mely most az *Ich-Ausschaltung* nevet kapja).<sup>24</sup> Az elkövetkező rövid tíz év talán a legtöbb átalakulást hozza Husserl gondolkodásában. Az ezen időszaknak végére datálható második kiadás fenti mondatához illesztett híres lábjegyzete – „Időközben megtanultam megtalálni; illetve megtanultam, hogy az adott tiszta megragadásában ne engedjem magam félrevezetni az én-metafizika elfajzásától”<sup>25</sup> – filozófiatörténeti anekdotagyűjteményekbe kívánczik;<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Jelen szemelvény, 20. (Hua XIX/1. 374.)

<sup>24</sup> *Bericht über deutsche Schriften zur Logik* (1903) in: Hua XXIII.

<sup>25</sup> Jelen szemelvény, 20. (Hua XIX/1. 374.)

<sup>26</sup> A tiszta én kritikáját *Logikai vizsgálódásokban* kifejtett legutóbb D. Zahavi vizsgálta: *The Three Concept of Consciousness in Logische Untersuchungen* in: Husserl Studies 18 (2002) 51-64. o.

azonban ez a változás nem a hol-látom-hol-nem-látom fenomenológia szeszély jele, hanem szigorú következménye a husserli fenomenológia önállósodásának, a tiszta megjelenő tárgy, a fenomenológiai zárójelek közé helyezett noéma és a tiszta szubjektív mozzanat, a noézis fenomenológiai terepe birtokbavételének. Ez a fenomenológia már nem egy komplementer vizsgálódás többé, hanem szigorú tudomány, szándéka szerint az első filozófia kihívásainak örököse.

A *Logikai vizsgálódások* szövege magán viseli ennek az átalakulásnak a jeleit, azonban Husserl egy sajátos módot választott mindennek kifejezésére: a mű szövegén azokat a minimális módosításokat végezte el, melyekkel a korábban mondottak már éppen elfogadhatók az új szempontból szemlélve. A szöveg tehát egyszerre a Brentano-iskola belvitáinak dokumentuma, melyet elfeledett szerzők felelevenítésével szituálhatunk, egyszerre a transzcendentális fenomenológia felé vezető emelkedő út, melynek azt Husserl dokumentálhatóan szánta<sup>27</sup>, és egyszerre az a szöveg, amely Heidegger vagy a formálódó francia fenomenológia számára orientációs pontként szolgált – akiktől azonban mi sem ált volna távolabb, mint hogy azt Höfler, Twardowski és Marty kontextusában olvassák. A mai kor vitáiban is eligazítással szolgáló érveim és állásfoglalásaim kívül ezért is lehet talán érdekes számunkra ez a szöveg: filozófiatörténet *in statu nascendi*.<sup>28</sup>

A fordítás a mű második kiadásának szövege alapján készült és a vizsgálódások egyik centrumát alkotó ötödik vizsgálódás legfontosabb paragrafusaiból közöl válogatást. A szövegrészletek kiválasztását az az elv vezérelte, hogy egész paragrafusok lehetőleg folytonos sorát adhassuk közre.

---

<sup>27</sup> Az átalakítás történetét illetően lsd. U. Melle: *Husserl's Revision of the Sixth Logical Investigation*. In: *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigation Revisited*. (ed. by D. Zahavi, Fr. Stjernfelt) (Phaenomenologica 164.) (Kluwer AP, Dordrecht: 2002) 111-123- o.

<sup>28</sup> Talán érdemes néhány dolgot megjegyezni a fordítás terminológiai döntései kapcsán: a *Vorstellen*-szócsaládot – a képi reprezentáció asszociációinak elkerülése érdekében – a képzet, képzetet alkot szavakkal fordítottuk, és a megjelenítés-t csak az elkerülhetetlen esetekben került a szövegbe. A minden németből fordító életét megehezítő *meinen* megfelelője a vél, véles, a vélt lett. A tárgy-objektum distinkciót a német is ismeri, a megcélzás és a tárgyra való irányulás pedig az intencionális vonatkozás értelmében szerepel a szövegben.

Husserl ezen írása aligha tartozik a könnyű olvasmányok közé, és ezen a fordító sem tud érdemben változtatni. Marosán Bence Péter fáradhatatlan munkája révén azonban, amely egy kisebb csoport hosszas kontroll-fordító tevékenységével egészült ki<sup>29</sup>, azt hiszem, egy kiemelkedően jól kimunkált és pontos szöveg állhat a magyar olvasóközönség rendelkezésére.

---

<sup>29</sup> A kontroll-fordítást Ullmann Tamás vezetésével Deczki Sarolta, Zuh Deodát és jelen előszó szerzője végezte.

Edmund Husserl:

*Logikai vizsgálódások (szemelvények)\**

## Első fejezet

### A tudat mint az én fenomenológiai fennállása és a tudat mint belső észlelés

#### 1 §. A tudat szó többértelműsége

A pszichológiában sok szó esik a *tudatról*, és hasonlóképpen a tudattartalmakról és tudatélményekről; (ez utóbbiakról egyszerűen, mint tartalmakról és élményekről szoktunk beszélni). Ez a beszédmód főként a pszichikai és fizikai fenomének felosztására vonatkozik; amivel egyfelől a pszichológia területéhez, másfelől a fizikai tudományok területéhez tartozó fenoméneket jelöljük meg. Szorosan összefügg ezzel a felosztásra irányuló kérdéssel az az általunk felállított probléma, mely a fenomenológiai lényegük szerint vett pszichikai aktusok fogalmának körülhatárolására irányul, amennyiben ez a fogalom pontosan ebben az összefüggésben lép előtérbe, nevezetesen mint a pszichológia területének feltételezett körülhatárolása. E körülhatárolás helyességén nyugszik a tudat *egyike* fogalmának igazolt alkalmazása; a pszichikai aktus fogalmának meghatározása nyújtja a *másikat*. Mindenesetre tartalmilag közeli rokonságban álló, ennél fogva könnyen egybeemosódó fogalmakat kell egymástól megkülönböztetnünk.

A következőkben a tudat számunkra érdekes három fogalmát fogjuk tárgyalni:

1. A tudat, mint az empirikus én valós [reell] fenomenológiai állományának egésze, mint a pszichikai élmények szövedéke az élményáram egészében.

---

\* Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

2. A tudat mint a saját pszichikai élmények belső észleltisége [Gewahrwerden].

3. A tudat mint mindenféle „pszichikai aktus” vagy „intencionális élmény” összefoglaló megnevezése.

Aligha kell hozzátennünk, hogy ezzel a legkevésbé sem merítettük ki a kérdéses terminus *valamennyi* jelentésváltozatát. Olyan, főként a tudományon kívüli nyelvhasználatban honos beszédmodok jutnak itt eszembe, mint „belép a tudatba”, „tudatossá válik”, „megfeszített” és „elemnyedt öntudat”, „ébredő öntudat” (ez utóbbi kifejezést a pszichológia a hétköznapi életben megszokottól teljesen eltérő értelemben használja), és más ehhez hasonlók.

Mivel a megkülönböztető jelölés számára egyáltalán szóba jöhető *összes* terminus sokértelmű, ezért az egymástól elválasztandó fogalmak egyértelmű meghatározása csak közvetett úton lehetséges: egyfelől az azonos jelentésű kifejezések együvé csoportosítása és a különböző jelentésűek szembeállítása által, másfelől megfelelő körülírások és magyarázatok alkalmazása segítségével. Ezeket a segédeszközöket kell tehát igénybe vennünk.

### 8 §. *A tiszta én és a tudatosság.*

Ez idáig egyáltalán nem hivatkoztunk a tiszta éltre (a „tiszta appercepció” énjére), mely a Kanthoz közelállók számára, ám sok empirikus kutató számára is azt az egységes vonatkoztatási pontot szolgáltatja, amelyre állítólag sajátos módon minden tudattartalom mint olyan vonatkozna. A „szubjektív élményekhez” avagy a tudat tényeihez tehát lényegileg hozzátartozna egy ilyen tiszta én. A „tudottnak-lenni [Bewußt-sein] nem más, mint az éltre való vonatkozás”, és az, ami ebben a vonatkozásban van, az a tudattartalom. „Tartalomnak *nevezünk* mindent, ami csak a tudatban egy éltre vonatkozik, bármilyen minőségei legyenek is egyébként”. „Ez a vonatkozás minden, mégoly sokrétű és változatos tartalom számára is nyilvánvalóan egy és ugyanaz; ez az tulajdonképpen, ami a tudatban lévő közöset és specifikusat alkotja. Azért, hogy



az utóbbit megkülönböztessük a tudat [Bewußtsein] tényeinek összességétől (mondja Natorp, akit itt folyamatosan idézünk)<sup>1</sup>, a tudatosság [Bewusstheit] sajátos kifejezésével jelöljük”. „Az én, mint *szubjektív vonatkozáscentrum* minden számomra tudatos tartalom számára, összemérhetetlen módon szemben áll ezekkel a tartalmakkal, az előbbi nem olyan módon vonatkozik az utóbbiakra, mint azok rá. Az én tartalmai számára nincsen tudott [bewußt] módon adva úgy, ahogyan a tartalmak adottak az ő számára; ez magától értetődő módon mutatkozik meg abban, hogy az ő számára minden más tudott [bewußt] lehet, ő azonban maga semmi más számára nem lehet az. Ő maga nem lehet tartalom, és semmi másra sem hasonlít, ami egyáltalán a tudat valamiféle tartalma lehet. Ennélfogva egyáltalán nem is írható le pontosabban, mivel minden deskriptív terminus, aminek használatával megpróbálkozhatnánk, egyedül a tudat tartalmából volna meríthető, és így nem vonatkozhatna magára az éntre vagy az énnel való viszonyra. Más módon kifejezve: minden *képzet*, amit az énről nyerhetnénk, eltárgyasítaná azt. Azonban mihelyst tárgyként tekintünk rá, többé nem énként gondoljuk el. Énné lenni azt jelenti, hogy nem tárgyként, hanem minden tárggyal szemben olyan módon létezni, aminek a számára valami tárgy lehet. Ugyanez érvényes az éntre való vonatkozásra. Tudottnak-lenni [Bewußtsein] azt jelenti, hogy tárgynak lenni egy én számára: maga ez a tárgyként-való lét azonban nem tehető ismét tárggyá”.

„A tudatosság ténye, noha a pszichológia alapténye, meglévőként konstatalható és elkülönítés révén megfigyelhető, ám nem definiálható és semmi másból nem vezethető le.”

Bármilyen impozánsak is ezek a fejtegetések, behatóbb megfontolások után azonban nem tudom őket elfogadni. Hogyan is rögzíthetnénk ezt a „pszichológiai alaptényt”, ha nem gondolhatnánk el, és hogyan gondolhatnánk el anélkül, hogy az ént és a tudatot, mint ennek a rögzítésnek az objektumait, „tárggyá” ne tennénk? Ez már akkor megtörténne, ha ezekre a tényekre csupán indirekt, szimbolikus gondolatokkal utalnánk. Natorp szerint azonban ez „alaptény” és mint ilyen, direkt szemléletben adódik. Valójában kifejezetten azt

<sup>1</sup> Vö. Natorp „*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*”. 4§, S. 11 ff.

vallja, hogy ez az alaptény „meglévőként konstatálható és elkülönítés révén megfigyelhető”. Vajon a „konstatált” és „megfigyelt” nem tartalom? Nem tárgyi módon van jelen? Mármost persze a „tárgy” egy szűkebb fogalma valóban kizárható; ekkor azonban rögtön szembetalálkozunk egy tágabbal. Ugyanúgy, ahogy a figyelmünk egy gondolat, egy érzet, egy kellemetlen indulat, stb. felé fordulása ezeket az élményeket a belső észlelés tárgyaivá teszi, anélkül, hogy a dologság értelmében vett tárgyakká válnának, ugyanígy ez az én mint vonatkozáscentrum, valamint és az én tartalomra való valamennyi meghatározott vonatkozása is, mint megfigyelt, egyszersmind tárgyilag is adott.

Őszintén be kell vallanom, hogy ezt a primitív ént, mint szükségszerű vonatkozáscentrumot képtelen vagyok megtalálni.<sup>2</sup> Amit egyedül képes vagyok észrevenni, tehát észlelni, az az empirikus én és annak empirikus vonatkozásai a maga saját élményeire illetve a külső tárgyakra, ahogyan azok az adott pillanatban a sajátos „odafordulás” tárgyaivá válnak; miközben sok minden, legyen az „külső” vagy „belső”, hűján marad ennek az énre való vonatkozásnak.

Nem látok más módot a tényállás tisztázására, mint hogy az empirikus ént, annak az objektumokra való empirikus vonatkozásaival együtt, fenomenológiai analízisnek vessem alá, ekkor pedig szükségképpen a fentebb képviselt felfogás adódik. Kiiktattuk a testi ént [Ich-Körper], amely úgy mutatkozik meg, mint bármely más fizikai dolog, és az empirikusan az előbbihez kötődő, ahhoz tartozóként megmutatkozó szellemi ént vettük figyelembe. Ha ezt a fenomenológiaiailag aktuális adottságokra redukáljuk, akkor a reflexíve megragadható élmények fentebb leírt komplexumához jutunk. Ez a komplexum analóg módon viszonyul a lelki énhez, mint ahogy egy észlelt külső dolognak „az észlelés felé eső oldala” viszonyul a dolog egészéhez. Az énnak a maga tárgyaitra irányuló tudatos, intencionális vonatkozását nem tudom másképp érteni, mint hogy a tudategység fenomenológiai összálományához hozzátartoznak az ilyen intencionális élmények is, amelyekben az eleven én-test [Ichleib], az én, mint szellemi személy, így tehát az empirikus én-szubjektum (én, az ember)

---

<sup>2</sup> B: ddöközben megtanultam megtalálni; illetve megtanultam, hogy az adott tiszta megragadásában ne engedjem magam félrevezetni az én-metafizika elfajzásaitól.)



intencionális objektumok, és hogy az ilyen intencionális élmények egyszersmind a fenomenális én lényegi fenomenológiai magját képezik.

Ezzel megérkeztünk a tudat *harmadik* fogalmához, melyet az aktusok vagy intencionális élmények határolnak körül, és amelynek elemzésére a következő fejezetben hamarosan sor kerül. Aki vitatja az intencionális élmények sajátos jellegét, aki nem akarja elismerni azt, ami számunkra a legbizonyosabb, vagyis hogy a tárgyi lét [Gegestand-sein] – fenomenológiailag szólva – bizonyos olyan aktusokban áll, amelyben valami tárgyként mutatkozik meg vagy tárgyként elgondolt, az nyilvánvalóan nem fogja megérteni, hogy maga a tárgyi lét hogyan válhat ismét tárgyvivá. Számunkra ez egészen világos: aktusok „irányulnak” azon aktusok valamely sajátosságára, amelyekben valami megmutatkozik; vagy aktusok irányulnak az empirikus énré és annak tárgyra való vonatkozására. Az (empirikus) én fenomenológiai magját itt olyan aktusok képezik, amelyek az én számára a tárgyakat „a tudat elé hozzák”, amelyek „révén” az én a megfelelő tárgyakra „irányul”.

Azt sem láthatom be, miképpen lehetne azt mondani, hogy az én minden különbségtől mentesen, ugyanakként vonatkozna a tudattartalmakra; mivel ha tartalom alatt az élményt (a fenomenológiai én valós [reell] konstituensét) értjük, akkor az a mód is, amelyben a tartalmak beleilleszkednek az élményegységbe, mindenestül a tartalom sajátosságától függ; éppen úgy, ahogy a rész egészbe való beleilleszkedésének esetében is. Ám ha tartalom alatt valamiféle tárgyra gondolunk, amelyre a tudat észlelésként, elképzelésként, emlékezésésként vagy várakozásként, esetleg fogalmi megjelenítésként vagy kijelentésként, stb. irányul, akkor ez egészen nyilvánvaló különbségeket von maga után, amelyek már ezeknek a kifejezéseknek a felsorolásában is szembetűnnek.

Talán megbotránkoztató az a fentebbi feltételezésünk, hogy maga az én megmutatkozik: önmagáról tudata és speciális észlelete van. Az empirikus én önészlelése azonban mindennapos dolog, ami a megértés számára semmiféle nehézséget nem okoz. Az én éppoly jól észlelhető, mint bármely más külső dolog. Az, hogy nem észleljük a tárgy minden részét és oldalát, az itt, csakúgy, mint az előbbi esetben is, éppenséggel közömbös. Mivel az észlelés aktusa

számára a tárgy feltételezett megragadása az, ami lényeges, és nem az adekvát szemlélet. Maga az észlelés aktusa, noha az én fenomenológiai állományához tartozik, sok más „tudott”, de nem észrevett dologhoz hasonlóan kívül esik az észlelés megragadó pillantásán; némiképpen hasonlóan ahhoz, ahogy egy észlelt külső dolog nem megragadott, de megmutatkozó mozzanatai sem esnek az észlelésbe. Mindazonáltal ahogyan ott az ént, úgy itt a dolgot egyformán észleltnak hívhatjuk; és valóban észleltek is: önmaguk hús-vér [leibhaftig] valóságában tudatosak a számunkra.

*«Kiegészítés a második kiadáshoz»* Kifejezetten hangsúlyozom, hogy a tiszta én kérdésében itt kifejtett állásfoglalás (melyet, mint azt már említettem, többé nem tartok helyesnek), e kötet vizsgálódásai számára irreleváns marad. Bármilyen fontos és tisztán fenomenológiai is ez a kérdés, a fenomenológián belül maradnak olyan átfogóbb problématerületek, melyek többé vagy kevésbé általános módon az intencionális élmények valós [reell] tartalmát és azoknak az intencionális tárgyakra való lényegi vonatkozását érintik, és amelyeket anélkül vethetünk alá szisztematikus vizsgálatnak, hogy az én-kérdésben állást foglalnánk. Az előttünk álló vizsgálódások kizárólagosan ezekre a területekre korlátozódnak. Arra való tekintettel azonban, hogy egy olyan jelentős mű, mint Paul Natorp „*Bevezetés a pszichológiába*” című műve második, átdolgozott kiadásának legújabban megjelent első kötete maga is foglalkozik a fentebbi fejtegetésekkel, nem akartam őket egyszerűen csak törölni.»

### A tudat mint intencionális élmény

A tudat harmadik fogalmának elemzése, amely fenomenológiai lényegállománya szerint egybeesik a „pszichikai aktus” fogalmával, behatóbb fejtegetéseket igényel. Ezzel összefüggésben a tudatbeli tartalmakról, különösen képzeleteink, ítéleteink, stb. tartalmairól való beszéd is többféle jelentésre tesz



szert, melyek különválasztása és a legnagyobb pontossággal történő kutatása felbecsülhetetlen fontosságú.

9 §. A „*pszichikai fenomén*” brentanói elhatárolásának jelentése.

Az egyes osztályoknak a deskriptív pszichológia által történő különböző elhatárolásai között egy sincs, ami olyan figyelemreméltó és filozófiai vonatkozásban olyan jelentős lenne, mint amit Brentano hajtott végre a „*pszichikai fenomének*” címszava alatt, melyet ő a fizikai és pszichikai fenomének jól ismert felosztására használt. Nem mintha elfogadhatnám ennek a nagy kutatónak azt a vezérlő meggyőződését, amely már az általa használt terminusokban is kifejeződik: nevezetesen azt, hogy a „fenomének” olyan kimerítő klasszifikációjára tett volna szert, ami a pszichológia és a természettudomány kutatási területét egymástól elkülönítené és ami ezen diszciplínák kutatási területének a helyes meghatározására vonatkozó vitakérdést ilyen egyszerűen meg is oldaná. Lehetséges, hogy a pszichológia, mint a pszichikai fenomének tudománya, és a fizikai fenomének tudományaként értett természettudománynak az előbbivel összehangolt definíciója helyes értelemben is meghatározható, ám komolyan kétségbe vonhatjuk, hogy a brentanói különválasztásban szereplő fogalmak azonosak-e a kérdéses definícióban szereplő hasonló fogalmakkal. Kimutatható, hogy nem minden – a pszichológia valamely lehetséges definíciójának értelmében vett – pszichikai fenomén számít a Brentano által használatos értelemben pszichikai fenoménnek, tehát pszichikai aktusnak; másfelől az is, hogy Brentanónál a „fizikai fenomének” többértelmű módon funkcionáló címszava alá esik az igazi pszichikai fenomének egy jó része is.<sup>3</sup> Mindazonáltal a „pszichikai fenomének” brentanói koncepciójának értéke egyáltalán nem függ attól a céltől, amelyet ezzel a koncepcióval Brentano

---

<sup>3</sup>A kötet végén levő 2. kiegészítés fejtegetései - melyeket ő azért tartott szükségesnek mellékelni, mert az egyszerű meghatározásokat nem tartotta megfelelőnek (vö. *Pszichologie vom emp. Standp.*, I, S. 127 ff.) - megmutatják, hogy az én, a Brentanótól eltérő felfogásom nem a megszorításoknak ezen iránya felé tendál.

követett. Élmények egy élesen körülhatárolt osztályát találjuk itt, amely magában foglal mindent, amit egy bizonyos *pregnans* értelemben pszichikai, tudott lét jellemez. Egy olyan reális lényt, aki híján volna ezeknek az élményeknek, vagyis pusztán olyan fajta tartalmakkal rendelkezne,<sup>4</sup> mint amilyenek az érzetelmények; miközben ezeket az élményeket képtelen lenne tárgyilag interpretálni, vagy általuk valamilyen módon tárgyakat megjeleníteni – tehát képtelen lenne további aktusokban tárgyra vonatkozni: nem tudná megítélni őket, nem tudna örülni nekik vagy szomorkodni miattuk, nem tudná szeretni vagy gyűlölni őket, nem tudna vágyakozni rájuk vagy irtózni tőlük -, egy ilyen lényt senki sem nevezne pszichikai létezőnek. Ha kételkednénk benne, hogy egy ilyen lény – ami pusztán érzetkomplexum volna – egyáltalán elgondolható-e, akkor elég pusztán a fenomenális, külső tárgyra utalnunk, amelyek a tudat számára érzetkomplexumok révén mutatkoznak meg, de nem maguk mint olyanok jelennek meg; ezeket azért nevezzük lélek nélküli létezőknek vagy testeknek, mivel híján vannak az iménti példák értelmében vett pszichikai élményeknek. Ha elfordulunk a pszichológiától, és belépünk a szigorúbb értelemben vett filozófiai diszciplínák szférájába, akkor ezen élményosztály alapvető fontosságát az bizonyítja, hogy csak az ehhez tartozó élmények jönnek számításba a legfelsőbb normatív tudományok szempontjából. Mivel egyedül a fenomenológiai tisztaságukban megragadott pszichikai élmények szolgálnak konkrét alapként azon fundamentális fogalmak absztrakciója számára, melyek a logikában, az etikában, az esztétikában szisztematikus szerepet játszanak, nevezetesen azon fogalmak számára, melyek ezeknek a diszciplínáknak az ideális törvényeit felépítik. A logikát az imént azért is említettük, hogy arra a különleges éredekre emlékeztessünk, mely ezeknek az élményeknek a pontosabb vizsgálatára ösztönöz minket.

---

<sup>4</sup> B: Nem mondhatnánk többé, hogy „átélte”. Az „élmény” fogalmának eredete a pszichikai „aktusok” területén található. Még ha ki is tágítanánk annyira az élmény fogalmának terjedelmét, hogy az magába foglalhassa a nem-aktusokat, akkor is megmaradna egy olyan összefüggésre való vonatkozás, mely aktusokba illeszkedik vagy tagolódik; röviden: egy tudategységre való vonatkozás, mégpedig olyan lényegi módon, hogy ott, ahol ez a vonatkozás elesik, egyáltalán nem beszélhetnénk többé élményről.



11 §. Terminológiaiag kézenfekvő félreértelmességek elbárítása.

a) A „mentális” vagy „immanens” objektum

Míg Brentano alapvető meghatározásához ragaszkodunk, addig azokon a pontokon, ahol el kell térnünk meggyőződéseitől, az általa terminológia feladására kényszerülünk. Ahol a szóban forgó osztályba tartozó élményekről van szó, ott sem pszichikai fenoménokról, sem egyáltalán fenoménokról nem fogunk beszélni. Az előbbi kifejezés csupán Brentano álláspontja felől tűnik jogosultnak, amely szerint a pszichológia kutatási területét ezzel az osztállyal (legfőbb vonalaiban) körülhatárolhatjuk, miközben a mi álláspontunk szerint ebben a tekintetben minden élmény egyáltalán ugyanezzel a jogosultsággal rendelkezik. Ami a „fenomén” terminust illeti, ahhoz nem csupán káros többértelműségek tapadnak, hanem ez a kifejezés még azt a Brentano által kifejezetten vallott, felettébb kétséges teoretikus meggyőződést is hordozza, hogy valamennyi intencionális élmény egyben fenomén is. Mivel a „fenomén” kifejezés az uralkodó – tehát Brentano által is elfogadott – beszédmódban a megjelenő tárgyat, mint olyat jelenti, ez azzal a következménnyel jár, hogy az intencionális élmény nem csupán egy tárgyra való vonatkozással rendelkezik, hanem maga is bizonyos intencionális élményeknek képezi a tárgyát. Itt leginkább azokra az élményekre gondolhatunk, melyek számunkra valamit a legsajátosabb értelemben megjelenéshez juttatnak, nevezetesen az észlelésekre: „Minden pszichikai fenomén a belső tudat tárgya”. Azonban már megmondtuk, hogy komoly kétségeink vannak e tétel elfogadásával szemben.

További ellenvetések tehetők azokkal a kifejezésekkel szemben, melyeket Brentano a „pszichikai fenomén” terminusával párhuzamosan, vagy amiket a „pszichikai fenomén” körülírására használ, és amelyek ma már bekerültek az általános használatba is. Mindenesetre nagyon is kétséges – és elég gyakran félrevezető is – arról beszélni, hogy az észlelt, elképzelt, megítélt, megkívánt tárgyak, stb. (illetve ezek a tárgyak észlelő, megjelenítő, stb. módon) „a tudatba lépnek”, vagy megfordítva, hogy „a tudat” (vagy „az én”) velük ilyen vagy olyan módon „vonatkozásba lép”, hogy ezeket a tárgyakat ilyen vagy olyan módon

„felvesszük a tudatba” stb.; épp ilyen megtévesztő azonban az is, ha arról beszélünk, hogy az intencionális élmények „*valamit mint objektumot magukban foglalnak*”, stb.<sup>5</sup> Az ilyen fajta kifejezések *két félreértésnek* adnak alapot: *először*, hogy egy olyan reális [real] folyamatról vagy reális [real] vonatkozásról van szó, amely a tudat vagy az én és a „tudott” tárgy között játszódik le; *másodszor*, hogy két, a tudatban ugyanolyan módon, valósan [reell] megtalálható tárgy – az aktus és az intencionális objektum – közötti viszonyról van szó, valami olyasmiről mint egy pszichikai tartalomnak egy másikba való bedobozolásáról. Ha a *vonatkozásról* való beszéd nem is kerülhető el, azokat a kifejezéseket mégis kerülnünk kell, melyek formálisan e viszony félreértelmzésére csábítanak, amennyiben azt pszichológiai-reálisnak, illetve az élmény valós [reell] tartalmához hozzátartozónak mutatják.

Vegyük fontolóra először a *másodikként* megnevezett félreértést. Ezt a félreértést különösen az *immanens tárgyiség* kifejezése sugallja, amelyet az intencionális élmények lényegi sajátosságának megjelölésére használnak, valamint az *intencionális* vagy *mentális inegzisztenciának* az előbbivel egyjelentésű skolasztikus kifejezése is. Az intencionális élményeknek az a sajátosságuk, hogy a megjelenített tárgyakra különböző módokon vonatkoznak. Ezt éppen az *intenció* értelmében teszik. Ezekben „*véljük*”<sup>6</sup> vagy „*célozzuk meg*” a tárgyat, mégpedig a képzetalkotás, vagy a megítélés, stb. módján. Ez azonban semmi többet nem jelent, mint bizonyos olyan élmények vannak jelen, amelyek speciálisan a képzetalkotó, megítélő, megkívánó intenció karakterével rendelkeznek. Nem arról van szó, hogy két dolog van élményként jelen (bizonyos kivételes esetektől itt eltekintünk), nem úgy áll a helyzet, hogy átéljük a tárgyat, és mellette a ráirányuló intencionális élményt is; és nem is arról van szó, hogy két dolog lenne jelen abban az értelemben, ahogyan a rész és az azt magában foglaló egész adottak, hanem csupán *egy* valami van jelen: az intencionális élmény, amelynek lényegi deskriptív karaktere éppen a vonatkozó intenció. A mindenkori

<sup>5</sup> Vö. Brentano, a.a. O. S. 266, 267, 295 u.ö.

<sup>6</sup> Az „intenció” „véle” kifejezés értelmébe itt *nem* értjük bele a kihangsúlyozó odafigyelést vagy felfigyelést.



sajátosságának megfelelően egészében és egyedül ez képezi az „ezt a tárgyat megjelenítést”, vagy az „ezt a tárgyat megítélést”, stb. Ha ilyen élmény van jelen, akkor ez az élmény *eo ipso* van jelen, és ekkor – hangsúlyozom – sajátos lényege által „tárgyra való” intencionális „vonatkozást” valósít meg, ekkor *eo ipso* „intencionálisan jelenvaló” egy tárgy; ez a két kifejezés pontosan ugyanazt jelenti. És természetesen egy ilyen élmény, a maga intenciójával együtt, jelen lehet a tudatban, anélkül, hogy a tárgy egyáltalán létezne, vagy anélkül, hogy ez a tárgy egyáltalán lehetséges lenne. Ezt a tárgyat véljük, vagyis az ezt a tárgyat vélsz és az élmény; a tárgy azonban pusztán vélt és valójában semmi.

Ha elképzelem *Jupiter* istent, akkor ez az isten az elképzelt tárgy; aktusomban „immanensen jelenvaló”, benne „mentális inegzisztenciával” rendelkezik, és még sorolhatnánk a valódi értelmezés szerint kifordítottnak bizonyuló kifejezéseket. Elképzelem magamnak *Jupiter* istent, ami azt jelenti, hogy van egy bizonyos képzetalkotási élményem; tudatomban végbemegy a *Jupiter*-istent-elképzelés. A deskriptív analízis során darabokra szedhetjük ezt az intencionális élményt, ahogy akarjuk, ám olyasmit, mint *Jupiter* isten természetesen nem fogunk benne találni. Az „immanens” vagy „mentális” tárgy tehát nem tartozik az élmény deskriptív (valós [reell]) állományához, a tárgy tehát igazából egyáltalán nem immanens vagy mentális. Nyilvánvalóan nem is *extra mentem* létezik, egyáltalán nincs is. Ez azonban nem akadályozza meg azt, hogy ez a *Jupiter*-istent-elképzelés valóban létezik; tehát egy olyan jellegű élmény, az elképzelt létnek egy olyan meghatározott módjáról van szó, hogy az, aki ezt az élményt önmagában megtapasztalja, joggal mondhatja, hogy képzetet alkotott a mitikus istenkirályról, akiről ilyen és ilyen történetek szólnak. Másfelől, ha a megcélzott tárgy létezik, attól fenomenológiai tekintetben semmi sem változik. A tudat számára az adott lényegileg ugyanolyan, attól függetlenül, hogy az elképzelt tárgy létezik-e, avagy teljesen fiktív, vagy akár értelmetlen. Nem másként jelenítem meg *Jupitert*, mint *Bismarckot*, *Bábel tornyát*, mint a *Kölni Dómot*, egy *szábályos ezerszög*et, mint egy *szábályos ezerszög* testet.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> A megjelenített tárgy létében való hittel együtt járó esetleges tételezés-karakterektől itt eltekinthetünk. Ismét meggyőződhetünk róla, hogy eddig végrehajtott vizsgálódásainkban a

Ha az úgynevezett immanens tartalmak valójában pusztán *intencionálisak* (megcélzottak), akkor másfelől a *valóban immanens tartalmak*, melyek az intencionális élmények valós [reell] állományához tartoznak, *nem intencionálisak*: aktusokat építenek fel, szükségszerű támasztékként lehetségessé téve az intenciót, maguk azonban nem megcélzottak, nem azok a tárgyak, amelyekről az aktusban képzetet alkotunk. Nem színérzeteket látok, hanem színes dolgokat, nem hangérzeteket hallok, hanem az énekesnő énekét, stb.<sup>8</sup>

És ami érvényes a képzetekre, az a rájuk épülő egyéb intencionális élményekre is érvényes. Egy objektumnak – például a *Berlini kastélynak* – az elképzelése, ahogy mondtuk, a képzelt-létnek [Zumuteseins] egy deskriptíve ilyen és ilyen módon meghatározott fajtáját jelenti. Erről a kastélyról *ítéletet alkotni*, annak architektónikai szépségében *gyönyörködni*, vagy azt *kívánni*, hogy ezt megtehessük, stb. ezek új élmények, fenomenológiailag új karakterekkel jellemzőkkel. Valamennyiükben közös az, hogy mind a tárgyi intenció módjai, amit a normális beszédben nem lehet másképp kifejezni, mint hogy azt mondjuk: a kastély észlelt, elképzelt, képileg megjelenített, megítélt, hogy ennek az örömmek vagy ennek a kívánságnak a tárgya, stb.

Még mélyrehatóbb vizsgálódás szükséges azonban ahhoz, hogy kiemeljük azt, ami a képzetben megjelenített, az ítéletben megítélt tárgyra vonatkozó képes beszédet jogossá teszi, és hogy az aktus tárgyi vonatkozását egyáltalán – a maga teljességében – érthetővé tegyük. Ameddig ez idáig sikerült előrehaladnunk, abból mindenesetre az is világos, hogy jól tesszük, ha az immanens tárgyakról való beszédmódot teljesen elkerüljük. Ezt a beszédhasználatot annál is inkább

---

természeti valóság minden előfeltételezése – az ember és az összes többi élőlény feltételezésével együtt – kizárható; tehát hogy ezek a megfontolások az *ideális* lehetőségekre vonatkoznak. Látható végül az, hogy mindez olyan módszertani kizárások karakterét ölti magára, melyek azt, ami a transzcendens appercepció és tételezés ügyére tartozik, leválasztják, azért, hogy kidomborítsák azt, ami magának az élménynek a valós [reell] lényegi állományához kapcsolódik. Az élmény ekkor a *tiszta* fenomenológiai élmény, amennyiben annak pszichológiai appercepcióját hasonlóképpen kizártuk.

<sup>8</sup> Ami immanens és transzcendens tárgyak látszólag magától értetődő különbségét illeti, amelyet a tudaton belüli kép és a tudaton kívüli magán-való régtől fogva áthagyományozódott sémája irányít, lásd e fejezet végén található függelék.



nélkülözhetjük, mivel rendelkezésünkre áll az *intencionális tárgy* kifejezése, ami nem von maga után hasonló nehézségeket.

Tekintettel arra, hogy a tárgyaknak az aktusokban való intencionális „tartalmazottságára” [„Enthaltensein”] vonatkozó beszédmód nem megfelelő, ezért tagadhatatlan, hogy a párhuzamos és vele egyenértékű beszédhasználatot – mely szerint a tárgy *tudott, a tudatban van, a tudat számára immanens*, stb. – felettébb káros többértelműség terheli, mivel a *tudott-volt* [Bewußt-sein] itt egészen mást jelent, mint amit a tudat két, korábban kifejtett jelentése szerint jelölne. Az egész újabb pszichológia és ismeretelmélet ezektől, és az ezekhez hasonló többértelműségektől került zűrzavarba. A pszichológiai gondolkodásmód és terminológia uralkodó befolyása mellett mégis rosszul tennénk, ha saját terminológiánkat a mai pszichológiáéval összeütközésben állítanánk fel. Mivel első tudatfogalmunk – mely empirikus-pszichológiai módon felfogva a pszichikai individuum reális [realen] egységéhez tartozó élményáramot éppúgy tudottként jelöli, mint ahogy minden, ezt az élményáramot valós módon [reell] konstituáló mozzanatot – úgy tűnik, uralkodóvá válik a pszichológiában, ezért az előző fejezetben úgy döntöttünk, hogy ezt a fogalmat részesítjük előnyben (csak épp a sajátosan pszichológiáitól eltekintve, tehát fenomenológiai tisztaságban); ennél fogva a belső észlelés vagy az intencionális vonatkozás értelmében vett tudatról való beszédet, ha elkerülni nem is tudjuk (ez aligha lenne kivitelezhető), de a szükséges óvatossággal kell használnunk.

Hasonló a helyzet az *elsőként* említett félreértéssel,<sup>9</sup> mintha egyik oldalon a tudat, a másik oldalon pedig a tudott tárgy reális értelemben vett vonatkozásra lépnének egymással. A „tudat” helyett gyakran egyenesen „ént” szoktak mondani. A *természetes reflexióban* tulajdonképpen nem az egyes aktus jelenik meg, hanem az én, mint a kérdéses vonatkozás egyik vonatkozási pontja, valamint a tárgy, mint a másik vonatkozási pont. Ha figyelmünket azután az aktusélményre irányítjuk, akkor úgy tűnik, hogy az én *általa* vagy *benne* vonatkozik a tárgyra, sőt, ez az utóbbi felfogás értelmében egyenesen arra hajlanánk, hogy az ént minden aktus lényegi és mindenhol azonos egységpontjának tegyük meg. Ezzel azonban visszatérnénk a tiszta énnak, mint vonatkozáscentrumnak a korábban már elutasított feltételezéséhez.

Ám ha úgyszólván benne élünk a kérdéses aktusban, ha egyszerűen feloldódunk például a megjelenő esemény észlelő szemlélésében, vagy a fantázia játékában, egy mese olvasásában, egy matematikai bizonyítás végigvitelében, stb., akkor a végrehajtott aktusokban egyáltalán nem veszünk észre egy vonatkozási pont értelmében vett ént. Az én-képzet „készenlétben” állhat, hogy könnyűszerrel előtérbe nyomuljon, vagy inkább hogy újra megvalósuljon; azonban csak ha valóban megteremtődik, és a vonatkozó aktussal eggyé válik, akkor vonatkozunk *mi* úgy a tárgyra, hogy az én ilyen fajtájú vonatkozásának valami deskriptíve felmutatható felel meg. Ami a tényleges átélésben deskriptíve előttünk áll, az az eddigieknek megfelelően egy komplex aktus, amely egyfelől az énképzetet, másfelől a vonatkozó tárgy mindenkori megjelenítését, megítélését, megkívánását, stb. tartalmazza. *Objektíve* tekintve (tehát a természetes reflexió álláspontjáról is) természetesen helyes az, hogy az én *minden* aktusban intencionálisan egy tárgyra irányul. Ez magától értetődő, amennyiben számunkra az én semmi több, mint a „tudat egysége”, mint az élmények mindenkori „nyalábja”, vagy – egy természetesebb, empirikus-reális [real] szempontból véve –

<sup>9</sup> Vö. fentebb, 371. S.



mint olyan folyamatos, dologi egység, ami a tudategységben az élmények személyes szubjektumaként intencionálisan konstituálódik: olyan én, amelynek „pszichikai állapotai” ezekben az élményekben vannak, ami a vonatkozó intenciókat, a vonatkozó észleléseket, ítéleteket, stb. megvalósítja. Ha ilyen és ilyen intenció élménye van jelen, akkor *eo ipso* az én az, ami rendelkezik ezzel az intencióval.

Tehát az a tétel, hogy „az én megjelenít egy tárgyat”, „az én megjelenítő módon vonatkozik egy tárgyra”, „az én megjelenítésének intencionális objektuma a tárgy”, ugyanazt mondja, mint ez a tétel: a fenomenológiai énben, az élményeknek ebben a konkrét komplexumában egy bizonyos, specifikus sajátosságának tekintetében a vonatkozó tárgy megjelenítésének [Vorstellen] nevezett élmény van jelen valós módon [reell]. Az a tétel, hogy „az én ítéletet alkot a tárgyról” épp annyit mond, mint az, hogy „az énben egy ilyen és ilyen módon meghatározott ítéletélmény van jelen”, stb. A *leírásban* nem kerülhető meg az átélő énre való hivatkozás; azonban maga a mindenkori élmény nem egy olyan komplexum, mely az én-képzetet részélményként tartalmazná. A leírás egy objektíváló reflexió alapján megy végbe; ebben kapcsolódik össze az énre irányuló reflexió az aktus-élményre irányuló reflexióval egy vonatkozó aktussá, amelyben maga az én olyanként jelenik meg, mint ami az aktus révén vonatkozik az aktus tárgyára. Ezzel pedig nyilvánvalóan egy lényegi, deskriptív változás történt. Nevezetesen az eredeti aktus nincs többé egyszerűen ott, nem élünk többé benne, hanem *figyelmünket rá irányítjuk és ítéletet alkotunk róla*.

Tehát távol kell tartanunk azt a félreértést, melyet az itt előadott megfontolások is kizártak: nevezetesen, hogy az énre való vonatkozás valami az intencionális élmény lényegi állományához magához tartozó vonás lenne.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> B: d.d. ehhez az első fejezet *Kiegészítését*, továbbá „Eszmék egy tiszta fenomenológiához” stb. című művemét.

Mindezen terminológiai fejtegetések révén már sokat sikerült előrehaladnunk egy olyan fajta deskriptív analízisben, melyet logikai-ismeretelméleti érdeklődésünk tett szükségessé. Mielőtt azonban még tovább haladnánk, szükséges, hogy fontolóra vegyünk olyan ellenvetéseket, melyek leírásaink alapjait érintik.

Először is vannak kutatók, akik egyenesen elutasítják az élmények egy olyan osztályának körülhatárolását, melyet az „aktus” vagy „intencionális élmény” címző alatt írtunk le. A lehatárolás, ahogy Brentano eredetileg bevezette, azok a célok, amiket evvel követett, valamint azok a félreértelmezések, amelyeknek az áldozatává vált, ebben a tekintetben zavarólag hatottak, és nem engedték érvényre jutni e körülhatárolás igazán értékes deskriptív tartalmát. A körülhatárolásnak ezt a változatát Natorp például határozottan vitatja. Amikor azonban ez a kiváló kutató azt az ellenvetést teszi<sup>11</sup>: „Tekinthelek egy hangot önmagáért-valóan vagy más tudattartalmakhoz való viszonyában, anélkül, hogy valamely én számára való létezését [Dasein] is figyelembe venném, de magamat és hallásomat [Hörens] nem vehetem tekintetbe önmagukban anélkül, hogy ne gondolnék magára a hangra is”, akkor ebben semmi olyat nem találunk, ami félrevezető lenne. Az mindenesetre bizonyos, hogy a hang hallásától nem szakítható el maga a hallás, mintha a hallás egyáltalán volna még valami a hang nélkül is. Ezzel azonban nem azt mondtuk, hogy e kettőt ne kellene megkülönböztetnünk: a hallott hangot, az észlelés objektumát, és a hang hallását, vagyis az észlelési aktust. Natorpnak bizonyosan igaza van, amikor ezt mondja a hallott hangról: „Számomra való létezése – ez a róla való tudatom. Ha valaki a tudatában még valami mást is tetten tud érní, mint egy tartalomnak a számára való létezését [Dasein], akkor azt én [...] nem tudnám utánacsínálni”. Nekem azonban úgy tűnik, hogy „egy tartalom számomra való létezése” további

---

<sup>11</sup> Paul Natorp. *Einleitung in die Psychologie*, S. 18.

fenomenológiai analíziseket enged, sőt kíván meg. Itt vannak elsősorban az észrevétel [Bemerkens] módjában rejlő különbségek. Egy tartalom másképpen van számomra jelen, annak megfelelően, hogy azt csupán implicite tekintem, anélkül, hogy valamely egészen belül megkülönböztetném, vagy éppenséggel külön kiemelném, és ismét másképp aszerint, ha csak mellékesen veszem észre, vagy ha tekintetemmel előnyben részesítem, speciális figyelemmel fordulva felé. Más különbségek fontosabbak számunkra. Mégpedig azok, amelyek a tudatos, de észlelettárggyá nem vált *érzet* értelmében vett tartalom létezése, és az *észlelettárgynak* magának az értelmében felfogott tartalom megléte között állnak fenn. A hang előbb felhozott példája kissé elfedi, ám anélkül azonban, hogy teljesen megszüntetné. *Én hallok*, ez a pszichológiában jelentheti azt, hogy *érzékelek*; a mindennapi beszédben pedig jelentheti azt: *észlelek* [*nehme wahr*] valamit: hallok a *hegedű adagioját*, a *madarak csivitelését*, stb. Különböző aktusok ugyanazt észlelhetik, noha egészen különbözőt érzékelnek. Ugyanazt a hangot egyszer a térben közelről hallok, máskor pedig távolról. Éppígy megfordítva: ugyanazt az érzettartalmat egyik alkalommal így „fogom fel”, máskor pedig máshogyan. Az „appercepció” tanában szokásosan azt a körülményt hangsúlyozzák, hogy ugyanazon ingerek feltételezése mellett az érzékelt tartalom nem minden esetben ugyanaz, ugyanis a korábbi élményekből hátramaradt diszpozíciók hatására az ingerek által ténylegesen meghatározott tartalmakat elfedik azok a mozzanatok, amelyek ezen diszpozíciók (néhányikének vagy mindegyikének) aktualizációjából származnak. Ezzel azonban nem jutunk előbbre, ráadásul fenomenológiaiilag nem múlik ezen semmi. Bármiképp keletkezzék is a tudatban jelenlévő (átélt) tartalom, el lehet gondolni, hogy ugyanaz az érzettartalom van jelen [vorhanden] és azt mégis különböző módon fogjuk fel; más szavakkal, hogy ugyanannak a tartalomnak az alapján különböző tárgyakat észlelünk. Maga a felfogás azonban soha és semmikor nem redukálható új érzetek hozzáadódására; a felfogás egy aktuskarakter, a „tudatosság” [„Bewusstseins”], az „elképzeltség” [„Zumuteseins”] egy „módja”: és az érzeteknek ebben a tudatmódban történő átélését a vonatkozó tárgy észlelésének nevezzük. Amit itt, a természeti létezés [Dasein] keretei között a természettudományos-pszichológiai módon világosan rögzítettünk, az - ha

minden empinkus-reálist kikapcsolunk - önnön tiszta fenomenológiai állományát teszi számunkra hozzáférhetővé. Ha a tiszta élményekre és azok sajátos lényegi tartalmára irányítjuk a tekintetünket, akkor ideatíve megragadhatjuk a tiszta specieseket és a specifikus tényállásokat, tehát az érzékelés, a felfogás, az észlelés - az észlelthez való viszonyában mutatkozó észlelés - tiszta speciéseit éppúgy, ahogy a köztük fennálló lényegi viszonyokat is. Ekkor egyetemes lényegi tényállásként láthatjuk be azt, hogy az érzékelt tartalom léte egészen más, mint az észlelt tárgy léte, annak az észlelt tárgynak a léte, amely a tartalom által prezentált, ám nem valósan tudott.

Mindez világosabbá válik, ha példáinkat megfelelő módon megváltoztatjuk, és áttérünk a vizuális észlelés szférájára. A következő megfontolásokat ajánljuk a kételkedő figyelmébe. Nem az érzeteimet látom, hanem egy dolgot, például ezt a dobozt itt. Bármiképp forgassam vagy fordítsam is, mindig *egy és ugyanazt* a dobozt látom. Eközben mindig *ugyanazzal* a „tudattartalommal” rendelkezem – feltéve, hogy az észlelt *tárgyat* „tudattartalomként” szeretném megjelölni. Minden egyes forgatással *új* tudattartalomhoz jutok, amennyiben - sokkal helyénvalóbb módon – erre használom az *átélt tartalom* kifejezést. Tehát nagyon különböző tartalmakat élek át, és mégis ugyanazt a tárgyat észlelem. Általánosan megfogalmazva tehát, az átélt tartalom nem maga az észlelt tárgy. Emellett figyelembe kell vennünk még azt is, hogy egy tárgy valóságos léte vagy nem-léte irreleváns az észleléselemény sajátos lényegének tekintetében, sőt még abból a szempontból is, hogy az észleléselemény ennek az így és így megjelenőnek, az ilyen és ilyen tárgyként véltnek az észlelése. Továbbá az, hogy az átélt tartalmak változásában egy és ugyanazt a tárgyat véljük az észlelésben megragadni, maga szintén az élmények hatókörébe tartozik. Eközben „azonosságtudatot” élünk át, azaz ezt a vélekedést, hogy valami identikusát ragadunk meg. A kérdés mármost az, mi ennek a tudatnak az alapja? Nem az-e a helyes válasz, hogy, noha különböző esetekben különböző érzettartalmak adóttak, azokat mégis „ugyanabban az értelemben” fogjuk fel, appericiáljuk, és *hogy az ilyen „értelme” szerinti felfogás olyan élménykarakter, ami éppen „a tárgy számomra való létezését” alkotja?* Továbbá nem azt kell-e gondolnunk, hogy az azonosságtudat ezeknek a különböző élménykaraktereknek az alapján jön létre, mint annak közvetlen



tudata, hogy ezek mind *ugyanarra vonatkoznak*? És ez a tudat vajon nem ismét egy, az általunk alkotott definíció értelmében vett aktus-e, amelynek tárgyi korrelátuma a jelzett azonosságon nyugszik? Az gondolnám, hogy mindezek a kérdések evidens módon igenlő válaszokat követelnek. Semmit sem találok evidensebbnek, mint tartalmak és aktusok itt fellépő különbségét, azaz, az ábrázoló érzetek értelmében vett észleléstartalmak, valamint a felfogó jellegű (és az erre ráépülő, különböző karakterekkel kiegészített) intenció értelmében vett észlelésaktusok különbségét. Az ilyen intenció a felfogott érzettel egységben az észlelés teljes konkrét aktusát alkotja.

Az intencionális karakterek és a teljes intencionális aktusok is természetesen - az élmények legtagabb deskriptív értelmében véve - tudattartalmak; amennyiben minden egyáltalán konstatalható különbség, *eo ipso* tartalmak különbsége. Azonban az átékelhetőnek ebben a legtagabb szférájában, úgy véljük, evidens különbséget találhatunk az intencionális élmények között; nevezetesen az olyanok között, melyekben *tárgyi intenciók* konstituálódnak, mégpedig a mindenkor élmény *immanens karaktere* által, és az olyanok között, amelyeknél nem ez a helyzet, tehát olyan tartalmak esetében, melyek, noha aktusok építőköveiként funkcionálhatnak, *maguk* azonban *mégsem aktusok*.

Kedvező példákkal szolgál e különbség pontosabb megvilágítására, és egyszersmind a különböző aktuskarakterek kölcsönös kiemelésére az észlelésnek az emlékezéssel, és e kettőnek ismét a pszichikai képek (festmények, szobrok, stb.) vagy jelek által való megjelenítéssel történő összehasonlítása. Azonban a kifejezések nyújtják a legjobb példákat. Gondoljunk<sup>12</sup> például bizonyos figurákra vagy arabeszkekre, amelyek először pusztán esztétikailag hatnak ránk, majd hirtelen felvillan bennünk a felismerés, hogy szimbólumokkal vagy szójelekkel van dolgunk. Miben áll ekkor a különbség? Vagy vegyük azt az esetet, amikor valaki figyelmesen hallgat egy számára teljesen idegen szót, mint pusztá hangkomplexumot, anélkül, hogy akárcsak gyanítaná, hogy az egy szó lenne; és hasonlítsuk össze ezt azzal az esettel, amikor, miután megismerkedett ennek a szónak a jelentésével, azt egy beszélgetés során immár megértett szóként hallja;

---

<sup>12</sup> Psychol. Studienemből idézek stb., Philos. Montash. XXX, (1894) S. 182.

anélkül azonban, hogy ezt bármilyen szemlélet kísérmé. Miben áll általában a pusztán szimbolikusan funkcionáló kifejezés megértésének többlete a gondolattól mentes *szóhangzással* szemben? Mi képezi a különbséget aközött, hogy egy *A* konkrétumot egyszerűen szemlélünk, vagy hogy azt „egy tetszőleges *A*” „reprezentánsaként” fogjuk fel? Ebben és számtalan más hasonló esetben, az aktuskarakter az, ami módosul. Az intenciók értelmében vett logikai aktusokban konstituálódik minden logikai különbség, kiváltképpen a kategoriális forma minden különbsége.

Az ilyen jellegű példákból világossá válik a modern apperpepció-elmélet elégtelen volta, az, hogy ez az elmélet ugyanis figyelmen kívül hagy logikai-ismeretelméleti tekintetben döntő jelentőségű pontokat. Nem szolgáltat igazságot a *fenomenológiai tényállásnak*; még csak kíséretet sem tesz ennek elemzésére vagy leírására. A felfogás különbségei mindenekelőtt *deskriptív* különbségek; az ismeretteoretikusnak egyedül ezekkel van dolga, nem pedig valamiféle rejtett, a lélek tudattalan mélységeiben vagy a fiziológiai események szférájában zajló hipotetikus folyamatokkal. Csupán ezek engedik meg a tisztán fenomenológiai, minden transzcendens tételezést kizáró felfogásmódot, ahogyan azt az ismeretkritika előfeltételezi. Az *apperpepció* számunkra az a többlet, ami magában az élményben, annak deskriptív tartalmában rejlik, szemben az érzet nyers létezésével [Dasein]. Az *apperpepció* az az aktuskarakter, mely mintegy átélkesíti az érzetet, és *lényege szerint* azt teszi, hogy ezt vagy azt a *tárgyat* észleljük; például, hogy ezt a fát lássuk, ezt a csöngetést halljuk, ezt a virágillatot szagoljuk, stb. Itt az *érzetek* és ugyanígy az őket „felfogó” vagy „apperpepciózó” aktusok egyaránt *átélték*, azonban *nem jelennek meg tárgyi módon; nem* látottak, nem hallottak, és semmiféle „értelme” szerint *nem észlelték*. A *tárgyak* viszont megjelennek, észleljük őket, azonban *nem átélték*. Persze itt kizárjuk az adekvát észlelés esetét.

Más esetekre nyilvánvalóan ugyanez érvényes; ez érvényes például azon érzetekre (vagy nevezzük, ahogy akarjuk a felfogások alapjául szolgáló tartalmakat), melyek az egyszerű, illetve amelyek a leképező jellegű imagináció

---

\* Kurziválás tőlem – M.B.P.

\* Kurziválás tőlem – M.B.P.

aktusaihoz tartoznak. A képi felfogásnak köszönhető, hogy nem észleleti, hanem képi megjelenésről van szó, amelyben az átélt érzékletek alapján megjelenik a képileg megjelenített tárgy (a kentaur a festményen).<sup>13</sup> Azonnal látható, hogy ugyanazt, amit az intencionális tárgy vonatkozásában *képzetnek* (azaz erre a tárgyra irányuló észlelő, emlékező, elképzelő, leképező, jelölő *intenciónak*) hívunk, az aktushoz valóban [reell] hozzátartozó érzetek vonatkozásában *felfogásnak*, *értelmezésnek*, *appercepciónak* nevezzük.

A tárgyalt példák tekintetében evidensnek vehető az, hogy lényegileg különböző „tudatmódok”, nevezetesen tárgyra irányuló intencionális vonatkozások vannak; az *intenció* karaktere specifikusan különböző az észlelés, az egyszerű „reproduktív” megjelenítés; a szobrok, a festmények, stb. szokásos értelmében vett képi megjelenítések esetében, illetve a jelképzet és a tiszta logika értelmében vett képzet esetében. Minden logikailag különböző módnak, ahogyan egy tárgyat megjelenítünk, megfelel egy különbség az intencióban. Azt is vitathatatlanak tartom, hogy mindezekről a különbségekről csupán azért tudunk, mert azokat egyedi esetekben szemléljük (azaz közvetlenül és adekvát módon ragadjuk meg őket), egymással összehasonlítva fogalmak alá hozzuk őket, ennél fogva ismét különböző fajtájú szemléleti és gondolkodási aktusok tárgyaivá tehetjük azokat. Ezekről a tárgytól, mint szemléltéktől ideatív absztrakció útján mindig tovább tudunk lépni a bennük individualizálódó [vereinzelnden] tiszta speciesek és a vonatkozó specifikus lényegösszefüggések adekvát megragadásához. Amikor Natorp ezzel szemben azt mondja:<sup>14</sup> „A tudat minden gazdagsága, minden sokrétűsége sokkal inkább kizárólag magában a tartalomban rejlik. Egy *egyszerű érzetnek* a tudata fajtája szerint semmiben sem különbözik egy egész világnak a tudatától; a tudatosság mozzanata mindkettőben teljes egészében ugyanaz, a különbség kizárólag a tartalomban rejlik” – nos, ekkor nekem úgy tűnik, hogy

---

<sup>13</sup> Az észleleti és képzeleti megjelenítés közötti viszonyról szóló, sokat tárgyalt vita, a megfelelően előkészített fenomenológiai alapszint hiányában, és a tisztázott fogalmak és kérdésfeltevések ebből következő hiányának következtében nem vezethet helyes eredményre. És ugyanez igaz az egyszerű észlelés, valamint a leképezés- és jel-tudat viszonyának kérdésére is. Fogly itt az *aktuskarakter* az, ami különbözik, hogy például a *képiséggel* az intencionális élmények egy lényegileg új fajtája jelenik meg, az, úgy hiszem, kétségkívül kimutatható.

<sup>14</sup> A. a. O. S. 19.

tudat és tartalom különböző fogalmait nem választja el egymástól, mivel ezek azonosítását ismeretelméleti princípiummá szeretné emelni. Fentebb már kifejtettük, hogy milyen értelemben valljuk mi magunk is, hogy a tudat minden sokrétűsége a tartalomban áll. A tartalom ekkor élmény, ami a tudatot valós [reell] módon konstituálja; maga a tudat pedig élmények komplexuma. A világ azonban soha nem a gondolkodó élménye. Az élmény a világot-vélés, de maga a világ az intencionált [intendierte] tárgy. Kifejezetten hangsúlyozni szeretném, hogy ezeknek a megkülönböztetéseknek a szempontjából közömbös, hogy valaki milyen pozíciót vesz fel az olyan kérdések tekintetében, hogy mi alkotja a világ vagy bármely más tetszőleges tárgy objektív létezését, igazi, valóságos magán-való létét, és hogy miképpen vonatkoztatjuk az objektív létezés, mint „egységet” a szubjektív gondolati létre és ennek „sokféleségére”; vagy hogy milyen értelemben állítható szembe egymással metafizikailag immanens és transzcendens lét. Inkább egy olyan megkülönböztetésről van itt szó, ami minden metafizika előtt magának az ismeretelméletnek a kapujában áll; tehát nem feltételez megválaszoltként egyetlen olyan kérdést sem, amelyet legelőször ne magának az ismeretelméletnek kellene megválaszolnia.

#### 16 §. *A deskriptív és intencionális tartalmak közti különbségtétel.*

Miután az ellenvetésekkel szemben biztossá tettük az aktusok lényegéről szóló felfogásunkat, és ezeknek az aktusoknak az intenció (az egyedüli, deskriptív értelemben vett tudatosság) karakterében lényegi, nemszerű egységet tulajdonítottunk, bevezethetünk egy fontos fenomenológiai különbségtételt, amelynek az eddigi fejtegetések után minden további nélkül magától értetődőnek kell lennie, nevezetesen az aktus *valós* [reell] és *intencionális tartalma* közötti különbséget.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> B: Az első kiadásban „*valós vagy fenomenológiai*” tartalmat írtam. Ténylegesen a „fenomenológiai” szó, a „deskriptív” szóhoz hasonlóan, e könyv első kiadásában kizárólagosan a *valós* [reell] élményállomány összefüggésében szerepel, és a jelenlegi kiadásban is ez idáig túlnyomórészt ebben az értelemben használtam. Ez megfelel a pszichológiai beállítódás természetes kiindulópontjának.

Egy aktus valós [reell] fenomenológiai tartalmán annak konkrét vagy absztrakt részeinek totális összességét [Gesamtinbegriff] értjük; más szavakkal, az aktust valós módon [reell] felépítő *részélmények* totális összességét. Az ilyen részek felmutatása és leírása a tapasztalati-tudományos beállítódásban végbemenő tisztán deskriptív-pszichológiai analízis feladata. Az ilyen elemzés általában azzal foglalkozik, hogy a belsőleg, önmagukban és önmagukért véve megtapasztalt élményeket, ahogyan azok a tapasztalatban valós módon [reell] adva vannak, elemeire bontja; mégpedig a genetikus összefüggésekre való tekintet nélkül; továbbá figyelmen kívül hagyva azt is, hogy kívülről tekintve milyen jelentéssel rendelkeznek, és minek tartjuk őket valójában. Egy artikulált hangalak tisztán deskriptív pszichológiai elemzése csupán hangokra és hangok egységformáira vagy absztrakt részeire talál, egy ilyen elemzésnek nincs dolga hangrezgésekkel, hallószervekkel, stb.; továbbá semmi olyannal, mint az ideális értelem, mely névvé teszi a hangképződményt; és nincs dolga a személlyel sem, akit e név által megnevezünk. Ez a példa kellőképpen megvilágítja azt, amit szem előtt tartunk. Az aktusok valós [reell] tartalmairól természetesen csak az ilyen jellegű deskriptív analízis révén tudunk. Az, hogy a szemléletek homályossága és a leíró fogalmak nem megfelelő alkalmazása következtében, röviden tehát a módszer hiányossága miatt - Volkelt szavaival - mindenféle „koholt érzetek” is előfordulhatnak [„erfundene Empfindungen”], aligha volna tagadható. Ez azonban a vonatkozó deskriptív analízisek jogosultságát csak egyedi esetekben érinti. Ha egyáltalán valami, az mindenképpen evidens, hogy az intencionális élmények megkülönböztethető részeket és oldalakat tartalmaznak, és itt egyedül csak ez számít.

---

Azonban a kibontott vizsgálódások ismétlődő áttekintéseiben és a tárgyalt témák mélyrehatóbb megfontolása során – különösen ettől a ponttól kezdve – mindjobban érezhetővé válik az, hogy az intencionális tárgyiség mint olyan leírása (akként véve azt, ahogyan annak a konkrét aktusélményben magában tudatában vagyunk) a valóságos aktusállományok irányával szemben egy olyan másik irányt reprezentál, ahol tisztán intuitív és adekvát módon valósíthatunk meg leírásokat, és amelyet magát is fenomenológiainak kell neveznünk. Ha követjük ezeket a módszertani utalásokat, akkor az itt áttöréshez jutó problémaszféra szükséges és fontos kiszélesítését kapjuk eredményül, és a deskriptív szintek teljesen tudatos elkülönítése által kiemelkedő jelentőségű kiigazításokhoz jutunk el. Vö. „Eszmék egy tiszta fenomenológiához” stb., I. könyv, (különösen a harmadik fejezet fejtegetéseit a *noéztisról* és *noémáról*).

Hajtsuk végre a fordulatot a pszichológiai-tapasztalattudományos beállítódástól a fenomenológiai-ideáltudományoshoz. Kikapcsolunk minden tapasztalati tudományos appercepciót és létezés-tételezést, csupán a belsőleg megtapasztaltat vagy egyéb módon (például a pusztá fantáziában) belsőleg szemléltet vesszük - annak tiszta élményállománya szerint - számításba, és ahogyan az ideáció aktusa számára szolgál pusztán exempláris alapot képez. Ideatív módon kivonjuk ezekből az általános lényegeket és lényegösszefüggéseket, a különböző általánosságfokú ideális élmény-specieseket és az ideálisan érvényes lényegismereteket, amelyek tehát a vonatkozó *a priori* speciesek ideálisan lehetséges élményei számára a legfeltétlenebb általánosságban érvényesek. Ilyen módon a tiszta (és itt a *valós* [reell] konstituensek felé forduló) fenomenológia belátásaihoz jutunk, amely fenomenológia leírása teljes egészében ideáltudományos, és mentes minden „tapasztalattól”, azaz attól, hogy reális *létezés*t is tételezzünk. Ha egyszerűen az élmények valós [reell] (és egyáltalán fenomenológiai) analíziséről és deskripciójáról beszélünk, akkor állandóan tudatában kell lennünk annak, hogy fejtegetéseinknek a pszichológiaihoz való kapcsolódása pusztán átmeneti stádium, hogy az ahhoz tartozó empirikus-reális felfogások és létezés-tételezések (például az élmények, mint a tér-időbeli világban lévő, átélő lelkes realitások „állapotai”) a legkevésbé sem maradnak érvényben, röviden: a lényeg mindenütt *tisztán* fenomenológiai érvényességét célozzuk meg és követeljük meg.

A *valós* [reell] értelmében vett tartalom nem egyéb, mint a legáltalánosabb, minden területen érvényes tartalom-fogalom egyszerű alkalmazása az intencionális élményekre. Ha most a valós tartalommal szembeállítjuk az *intencionális* tartalmat,<sup>16</sup> ebben az esetben már a szó is jelzi, hogy a kérdés az intencionális élménynek (vagy aktusnak) mint olyannak a sajátosságára irányul. Azonban itt különböző fogalmak kínálkoznak, melyek mind az aktus *specifikus* természetén alapulnak, és ugyanolyan módon elgondolhatók az *intencionális*

---

<sup>16</sup> A „reális” szó az „intencionális” mellett sokkal jobban cseng, azonban olyan dologi transzcendencia gondolatához vezet, melyet éppen a valós [reell] élményimmanenciára való redukció által kellett volna különös határozottsággal kikapcsolnunk. Jól tesszük, ha a „reális” szóhoz, teljesen tudatosan, a dologra való vonatkozást társítjuk.

*tartalom* fenomenológiai címszava alatt, ami a leggyakrabban így is történik. Először is az intencionális tartalom *három* fogalmát kell megkülönböztetnünk: az aktus *intencionális tárgyát*, *intencionális materiáját* (szemben annak *intencionális minőségével*), és végül az aktus *intencionális lényegét*. Ezek a különbségtételekkel az elkövetkezendő, nagyon általános elemzések során meg fogunk ismerkedni - mely elemzések a megismerés lényegi tisztázásának szűkebb keretek közé szorított céljából is elengedhetetlenek.

## 20 §. Az aktus materiája és minősége közötti különbség.

Az imént tárgyalt különbséghez képest (mely egyfelől azon aktusok között áll fenn, amelyekben úgyszólván „benne élünk”, másfelől pedig azon aktusok között, amelyek az előbbieket mellett, velük párhuzamosan futnak [nebenherlaufen]) teljesen más irányban egy másik, felbecsülhetetlen fontossággal bíró és ugyanakkor egészen magától értetődő különbségre bukkanunk. Nevezetesen arról a különbségről van szó, amely az aktus általános karaktere (amely az aktust mint pusztán megjelenítőt, vagy mint ítélot, érzőt vagy kívánót, stb. jellemzi), és az aktus „tartalma” (mely az aktust mint *ennek* a megjelenítettnek a megjelenítését, mint *ennek* a megítéltnak a megítélését, stb. jellemzi) között áll fenn. Így például, hogy  $2 \times 2 = 4$  és Ibsen a dráma művészetben a modern realizmus megalapítója, ugyanahhoz a fajtához tartozó megállapítások; mindkettő ítéletnek minősül. Ezt a közöset *ítélet-minőségnek* nevezzük. Az egyik ítélet ennek a tartalomnak, a másik pedig egy a másik „tartalomnak” az ítélete, hogy ezt a fajta tartalom-fogalmat megkülönböztessük a többitől, itt az *ítéletmateria*ról beszélünk. Minden aktus esetében hasonló módon teszünk különbséget *minőség* és *materia* között.

Ez utóbbi címszó alatt nem az aktusok alkotóelemeinek olyan felosztásáról és egybegyűjtő újraegyesítéséről van szó, mint amilyen szubjektum-aktus, predikátum-aktus, stb. mert így az egyesített össz-tartalom lenne maga az aktus. Mi azonban valami egészen másra gondolunk. A „materia” értelmében vett tartalom annak a konkrét aktus-élménynek a komponense, mely ezt a matériát

egészen más minőségű aktusokkal közösen bírhatja. Ez akkor látható a legvilágosabban, ha olyan identikus [Identitáten] sorozatot hozunk létre, amelyben az aktus-minőségek változók, miközben a matéria ugyanaz marad. Ez nem kíván komolyabb előkészületet. Jól emlékszünk arra a bevett szóhasználatra, mely szerint *ugyanaz a tartalom* egyszer egy puszta képzet tartalma, máskor egy ítéleté, és megint más esetekben pedig egy kérdés, kétely, kívánság és ehhez hasonlók tartalma lehet. Aki azt képzei, hogy *intelligens lények vannak a Marson*, ugyanazzal a képzzettel rendelkezik, mint aki azt a kijelentést teszi, hogy *vannak intelligens lények a Marson*, illetve mint az, aki azt kérdezi: *vannak-e intelligens lények a Marson?*, vagy aki azt kívánja, hogy *bárcsak lennének intelligens lények a Marson!*, stb. Szándékosan soroljuk fel explicite a pontosan kapcsolódó kifejezéseket. Az eltérő aktus-minőségek ellenére azonos „tartalom” szemmel látható grammatikai kifejezéshez jut, és ily módon a grammatikai képződmények összhangja utalhat arra az irányra, melyet elemzéseinkben követünk.

Mit jelent akkor itt: „ugyanaz a tartalom”? Az intencionális tárgyiság a különböző aktusokban nyilvánvalóan ugyanaz. Egy és ugyanaz a tényállás, amit a megjelenítésben megjelenítünk, amit az ítéletben érvényesnek ítélünk, amit a kívánságban kívánunk, vagy amire a kérdésben rákérdezünk. Ezzel az észrevétellel azonban nem érhetjük be, mint az az elkövetkezendő megfontolások során majd bebizonyosodik. A valós [reell] fenomenológiai tárgyalás számára a tárgyiság maga semmi: hiszen általánosan szólva, transzcendens az aktushoz képest. *Közömbös, hogy milyen értelemben vagy milyen jogosultsággal beszélünk ennek a tárgyiságnak a „léteéről”, közömbös, hogy ez a tárgyiság reális [real] vagy ideális, hogy vajon valóságos, lehetséges vagy lehetetlen: az aktus „erre a tárgyiságra irányul”.* Arra a kérdésre pedig, miként lehet egy nem-létező vagy transzcendens dolog intencionális tárgya egy aktusnak – amiben egyáltalán nincs is benne –, akkor erre ugyanazt kell válaszolnunk, mint korábban, ami valójában teljes mértékben kielégítő. Az, hogy a tárgy intencionális tárgy, azt jelenti, hogy van egy meghatározott módon jellemzett intencióval rendelkező aktus, és az intenciónak ez a meghatározottsága pontosan azt jelenti, amit az intenció tárgyra való vonatkozásának nevezünk. Ez a „tárgyra való vonatkozás” az aktusélmény lényegi állományához tartozó sajátosság; és az ilyen sajátosságokkal rendelkező az



élményeket (definíció szerint) intencionális élményeknek vagy aktusoknak nevezzük.<sup>17</sup> *A tárgyi vonatkozás módjában rejlő valamennyi különbség a vonatkozó intencionális élmények deskriptív különbsége.*

Mindenekelőtt azonban meg kell itt jegyeznünk, hogy az aktus fenomenológiai lényegében megmutakozó ama sajátosság, hogy az *épp egy bizonyos* tárgyiságra, és nem egy másikra irányul, nem meríti ki az aktus egész fenomenológiai lényegét. Éppen az imént beszéltünk tárgyi vonatkozás *módjában* lévő különbségekről. Ezalatt azonban alapvetően eltérő és egymástól tökéletesen függetlenül variálható különbségeket foglaltunk össze. Ezek egyike az *aktusminőségeket* érinti: így például azokban az esetekben, amikor azokról a különbségekről beszélünk, amelyek szerint a tárgyiságok hol a megjelenítés módján, hol az ítézés, a kérdésés, stb. módján intencionálisak. Ezt keresztezi egy *másik*, ettől teljesen független variáció: nevezetesen a tárgyi vonatkozás változtatása. Az egyik aktus erre, a másik pedig arra a tárgyiságra vonatkozhat, ahol is közömbös az, hogy hasonló vagy különböző minőségű aktusokról van-e szó. *Bármely minőség kombinálható bármely tárgyi vonatkozással.* Ez a második variáció tehát *egy második, a minőségtől különböző oldalt érint az aktus fenomenológiai tartalmában.*

Ez utóbbi variáció esetében, amelyik a tárgyra való változó irányultságot illeti, éppenséggel nem „a tárgyi irányultság” különböző „módjairól” szoktunk beszélni, noha éppen az aktusban kell legyen az, ami ezt az irányultságot különbözővé teszi.

Közelebbről szemügyre véve mindjárt észrevesszük, hogy itt *még egy másik, a minőségtől különböző variáció-lehetőség is felmerül*, amelyben nagyon is szó van a tárgyiságokra való vonatkozás különböző módjairól; egyszersmind az is feltűnik, hogy az *épp imént* végrehajtott kettős variáció még nem tökéletesen alkalmas arra, hogy azt, amit matériaként definiáltunk, világosan megkülönböztesse a minőségtől. Eszerint minden aktusban két oldalt kellene elkülönítenünk: a minőséget, ami az aktust például mint megjelenítést vagy mint ítéletet jellemzi, és a matériát, ami az aktusnak egy tárgyiságra való meghatározott irányultságot

---

<sup>17</sup> Ld. ehhez ennek a fejezetnek a végén található mellékletet.

kölcsönzi, amely tehát ezt a megjelenítést éppen ennek a – és nem valamely másik tárgynak – megjelenítésévé teszi. Mindez kétségtávol helyes, ám egy bizonyos tekintetben mégis félrevezető. Első pillantásra ugyan hajlunk rá, hogy a helyzetet egyszerűen így értelmezzük: a *matéria* az, ami által az aktus éppen erre, és nem egy másik tárgyra irányul; tehát az aktust egyértelműen meghatározza a maga minőségi karaktere és a tárgy, amelyre irányulna. Éppen ez a látszólagos magától értetődőség bizonyul helytelennek. Valójában könnyen látható, hogy *ha a minőséget és a tárgyi irányultságot egyidejűleg rögzítjük is, még akkor is lehetségesek bizonyos variációk*. Előfordulhat, hogy két azonos – például képzetnek – minősített aktus, amelyek ráadásul – méghozzá evidens módon – ugyanarra a tárgyra irányulónak tűnnek, teljes intencionális lényegük tekintetében még sincsenek maradéktalanul összhangban. Így például az *egyenlő oldalú háromszög* és az *egyenlő szárú háromszög* képzei, noha tartalmukban különböznek, mégis – amint ez evidensen bizonyítható – ugyanarra a tárgyra irányulnak. Ugyanazt a tárgyat jelenítik meg, noha „különböző módon”. Hasonló áll az olyan képzetekre, mint *a + b* *egység hossza* és *b + a* *egység hossza*, és nyilvánvalóan ez a helyzet az olyan kijelentések esetében is, amelyek *egyébként* jelentés-azonosak, csupán az ilyen „ekvivalens” fogalmakban különböznek. És ugyanez áll olyan másfajta kijelentések összehasonlítására is, mint például *esős időnk lesz* és *az idő esősre fordul*. Vegyük azonban az aktusok következő sorát: az ítélet, hogy *ma esni fog*, a vélekedés, mely szerint *úgy néz ki, ma esni fog*, a kérdés, hogy *lesz ma eső?*, és a kívánság: *bánsak lenne ma eső!* stb.; így ezek az *identitás* lehetőségét nem pusztán az általában vett tárgyi vonatkozás tekintetében illusztrálják, hanem *a tárgyi vonatkozás új értelmében véve is*; egy olyan módban, melyet tehát nem az aktus minősége ír elő.

A minőség csupán azt határozza meg, hogy a már *meghatározott módon* „megjelenített” intencionálisan mint megkívánt, kikérdezett, ítéletszerűen tételezett, stb. jelenvaló-e. Eszerint *a* *matéria* *az az aktusban, ami az aktusnak mindenekeelőtt tárgyi vonatkozást kölcsönöz*, mégpedig *olyan tökéletes meghatározottságban*, hogy a *matéria* által *nem csak az az egyáltalában vett tárgyi lesz szilárdan meghatározottá*,

amelyet az aktus megcélóz, *hanem az a mód is, amelyben azt megcélózta*.<sup>18</sup> A matéria – mondhatnánk a nagyobb világosság kedvéért – az aktus fenomenológiai tartalmában lévő sajáttság, ami nem csak azt határozza meg, hogy az aktus felfogja a mindenkori tárgyiságot, hanem azt is, hogy *miként* fogja fel; hogy önmagában milyen ismertetőjegyeket, vonatkozásokat, kategoriális formákat tulajdonít a tárgyiságnak. Az aktus matériája teszi azt, hogy a tárgy az aktus számára ez és nem valami más; az aktus matériája – bizonyos mértékig – a minőséget megalapozó (azonban annak különbségeitől nem érintett) *tárgyi felfogás értelme* (vagy röviden a *felfogásértelme*). Ugyanaz a matéria soha nem eredményezhet eltérő tárgyi vonatkozást; ellenben különböző matériák adhatnak ugyanolyan tárgyi vonatkozást. Az utóbbit mutatják a korábbi példák; vagyis azt, ahogyan egyáltalán az ekvivalens – de nem tautologikus módon ekvivalens – kifejezések különbségei a matériát érintik. Az ilyen különbségeknek természetesen a matéria semmilyen elgondolható felbontása nem felel meg; mintha az egyik darab ugyanannak a tárgynak, a másik pedig a képzet ettől különböző módjának felelne meg. A tárgyi vonatkozás nyilvánvalóan csak mint a tárgyi vonatkozás egy meghatározott módja lehetséges *a priori*; ez a vonatkozás pedig csak egy teljesen meghatározott matériában jöhet létre.

Ehhez még egy észrevételt fűzünk hozzá: *az aktusminőség kétségekívül az aktus absztrakt mozzanata*, amely mindenféle matériától leválasztva teljességgel elgondolhatatlan volna. Vagy lehetségesnek tarthatunk-e egy olyan élményt, amely ítélet-minőség lenne, ám anélkül, hogy egy meghatározott matéria ítélete lenne? Hiszen ezzel az ítélet elveszítené egy intencionális élményjellegét, ami lényegileg evidensen hozzátartozik.

<sup>18</sup> Zavaróan hatnak a meghatározottságról és meghatározatlanságról való beszédből eredő, sajátlatos módon elkerülhetetlen többértelműségek. Ha például az észleleti megjelenítés meghatározatlanságáról beszélünk, amely abban a tényben áll, hogy noha az észlelt tárgyhöz odaértjük [meinen] annak hátoldalát, ezt azonban relatíve „meghatározatlanul” tesszük, miközben a világosan látott elülső oldal „meghatározottként” mutatkozik meg; vagy ha az olyan „partikuláris” kijelentésekben rejlő meghatározatlanságokról beszélünk, mint amilyenek *Egy A b, némely A b* típusú ítéletek – szemben az olyan szinguláris kijelentésekkel együtt járó „meghatározottsággal”, mint *Ez az A b* akkor világos, hogy az ilyen fajtájú meghatározottságnak és meghatározatlanságnak egészen más az értelme, mint a fent szereplőknek – ez utóbbiak a lehetséges matériák sajátságaihoz tartoznak, amint ez a továbbiakban még világosabban ki fog tűnni.

Hasonló érvényes a materiára. Nem tudnánk elgondolni egy olyan materiát, amely sem megjelenítő aktusnak, sem megítélésnek, stb. nem materiája.

Ezentúl figyelünk kell a tárgyi vonatkozás módjáról való beszéd kétértelműségére, mely az épp imént előadott megfontolások szerint egyszer a minőség különbségeire, máskor pedig a materia különbségeire vonatkozik. Ennek a kétértelműségnek a „minőség” és „materia” terminusait felhasználó, szabatos beszédhasználat által kell elejét vennünk. A későbbiekben ki fog derülni, hogy ez a fajta beszédmód még más fontos jelentésekkel is bír.<sup>19</sup>

#### *Melléklet a 11. és 20. paragrafusokhoz*

##### *A „képelmélet” és az aktusok „immanens” tárgyairól szóló tanítás kritikájához*

Az aktus és szubjektum közti viszony fenomenológiai interpretációja során két alapvető és nehezen kúrtható tévedéstől kell óvakodnunk:

1. A *képelmélet* tévedése, amely úgy gondolja, hogy a megjelenítés (minden aktusban benne foglalt) tényét kielégítően megmagyarázta, amikor azt mondja: „odakint” van maga a dolog – legalábbis bizonyos körülmények között, a tudatban pedig mint a dolog képviselője egy kép.

Ezzel szemben észre kell vennünk, hogy ez a felfogás teljesen figyelmen kívül hagyja a leglényegesebb pontot, nevezetesen azt, hogy a képi megjelenítésben a megjelenő „*képtárgy*” alapján véljük a *leképezett tárgyat* (a „*kép-szerűséget*”). Mámost a képként funkcionáló objektum képszerűsége nyilvánvalóan nem belső karakter (nem „*reális predikátum*”); mintha egy objektum ugyanúgy lenne képszerű, mint ahogy például vörös és gömb alakú. Mi az oka annak, hogy túllépünk a tudatban egyedül adott „*képen*”, és képesek vagyunk azt, *mint* egy bizonyos tudatidegen tárgyra vonatkozó képet tekinteni? A kép és a dolog közötti hasonlóságra tett utalás nem visz bennünket előre. Ez a hasonlóság, legalábbis ha a dolog valóban létezik, objektív faktumként kétségekívül

---

<sup>19</sup> Vö. a VI. vizsgálódás felsorolását, a 27. paragrafusban.

rendelkezésünkre áll. Az előfeltevések szerint csupán a képet birtokló tudat<sup>20</sup> számára azonban ez a faktum éppenséggel semmit sem jelent; nem segít megvilágítani a képnek a hozzá képest külsődleges objektumra (a kép-szüzsére) irányuló megjelenítő, pontosabban leképező vonatkozásának lényegét. Két tárgy közti hasonlóság, legyen az bármilyen nagy is, még nem teszi az egyiket a másik képévé. Csupán azáltal válik a kép egyáltalán képpé, hogy a megjelenítő én képes valamit egy másik hasonló valami képi reprezentánsaként tekinteni, miközben csupán az egyik adódik a számára szemléletileg, s helyette mégis a másikat *véli*. Ebben csupán az rejlik, hogy a kép mint olyan egy sajátos fajtájú intencionális tudatban konstituálódik, és hogy ezen aktus *belső* karakterének, ezen „appercepció mód” *specifikus* sajátosságának nem csak az köszönhető, amit képi megjelenítésnek [Vorstellen] nevezünk, hanem – mindenkor különös és belső meghatározottságánál fogva – még az is, amit egy *meghatározott* tárgy képi megjelenítésének hívunk. Az a reflexív beszédhasználat, mely szembeállítja és egymásra vonatkoztatja a képtárgyat és a kép-szüzsét, azonban nem utal kétféle, az imaginatív aktusban valóságosan megjelenő objektumra, hanem inkább olyan lehetséges és új aktusokban végbemenő megismerés-összefüggésekre, amelyekben a képi intenció betöltődik, és ily módon megvalósul a kép és az általa megjelenített tárgy közötti szintézis. A külső tárgyakkal szembeállított belső képekre vonatkozó közönséges beszédhasználat nem engedhető meg a deskriptív pszichológiában (és még kevésbé a tiszta fenomenológiában). Egy festmény csupán a kép-konstituáló tudat számára kép, nevezetesen a primer és észleletszerű módon megjelenő objektumnak először a tudat (egy észleleten alapuló) imaginatív appercepciója kölcsönzi a kép „*érvényességét*” vagy „*jelentését*”. Ha eszerint valaminek a képként való felfogása egy, a tudat számára intencionálisan adott objektumot előfeltételezne, akkor ez nyilvánvalóan végtelen regresszushoz vezetne, mivel maga ez az objektum ismét csak egy kép által konstituálna; tehát egy egyszerű észlelet [Wahrnehmung] tekintetében komolyan arról kellene beszélnünk, hogy egy „észleleti kép

---

<sup>20</sup> Ideiglenesen megengedjük ezt a beszédmódot, ami pontosabban szemügyre véve nem tulajdonképpen és a képelméletben, mivel valójában interpretált, helytelen.

[Wahmehmungsbild]” rejlik benne, aminek „segítségével” vonatkozik az észlelet [Wahmehmung] „magára a tárgyra”. Másfelől meg kell tanulnunk tehát belátni, hogy a képzetalkotás tárgyának a tudat *számára* és a tudatban – annak sajátos lényegi tartalmában – *történő* „konstitúciója” minden esetben szükséges. Vagyis egy tárgy nem azáltal jelenik meg a tudat számára, hogy egyszerűen *ott van* a tudatban egy, a transzcendens dologhoz valamilyen módon hasonló „tartalom” (ami pontosan meggondolva nyilvánvaló értelmetlenséghez vezetne), hanem azáltal, hogy maga a tudat *fenomenológiai lényege* tartalmazza, és alapvetően csak ez tartalmazhatja, a tudat minden tárgyi vonatkozását (*mégpedig* úgy tartalmazza mint egy „transzcendens” tárgyra való vonatkozást). Ez a vonatkozás „közvetlen”, ha egyszerű megjelenítésről van szó, és közvetett, ha fundált, például leképező megjelenítésről van szó.

Eszerint nem szabad úgy beszélnünk és úgy gondolkodnunk, mintha az úgynevezett „kép” úgy viszonyulna a tudathoz, mint a kép a szobához, melyben ki van állítva, és mintha bámit is érthetővé tettünk volna azzal a leegyszerűsítéssel, hogy két objektum egymásban van. Fel kell emelkednünk ahhoz a belátáshoz, hogy egyedül és kizárólag a szóban forgó aktusok fenomenológiai *lényeg*analízise által juthatunk el a kívánt megértéshez; jelen esetben tehát a régi és nagyon tág – a kanti<sup>21</sup> és hume-i képzelőerő – értelmében vett „imagináció” aktusélményeinek elemzése által. Az ilyen aktusok (apriori) lényegi sajátosságának köszönhető az, hogy bennük „megjelenik egy tárgy”; mégpedig hol egyszerűen és közvetlenül, hol pedig úgy, hogy nem magáért valónak, hanem egy hozzá hasonló tárgy „képi megjelenítésének” „számít”. Itt azután nem szabad átsiklanunk afelett, hogy maga a reprezentáló képtárgy, éppúgy ahogy minden megmutatkozó tárgy, ismét egy (a képiség-karaktert mindenek előtt megalapozó) aktusban konstituálódik.

Ez a fejtegetés *mutatis mutandis* nyilvánvalóan érvényes a *jelelmélet* tágabb értelmében vett reprezentációelméletre. A jel-lét, ami ugyancsak nem reális predikátum, szintúgy fundált aktustudatot követel meg, vagyis olyan újfajta aktuskarakterekhez való visszatérést, melyek egyedül mérvadóak fenomenológiai

<sup>21</sup> Vö. különösen Kant TÉK, A. 120. (szöveget és lábjegyzetet).

értelemben, és amelyek, ezen utóbbi állítmány vonatkozásában, egyedül tekinthetők valós módon [reell] fenomenológiaiaknak.

Minden ilyen „elméletre” találó módon vonatkozik az az ellenvetés, hogy egyszerűen nem vesznek tudomást a lényegileg különböző megjelenítés-módok bőségről, amelyeket az intuitív és üres megjelenítések osztályán belül a tisztán fenomenológiai elemzés megmutat.

2. Súlyos hiba volna valós [reell] különbséget tennünk egyfelől a „pusztán immanens” vagy „intencionális” tárgyak között, másfelől az alkalmasint nekik megfelelő „valóságos” vagy „transzcendens” tárgyak között: még akkor is, ha ezt a különbséget ezután a tudatban valós módon [reell] létező jel vagy kép, és a jelölt vagy leképezett tárgy különbségeként interpretálnánk; vagy ha tetszőlegesen más módon az „immanens” tárgy fogalma mögé valamiféle *valós [reell]* tudatadatot, például a jelentésadó mozzanat értelmében vett tartalom fogalmát csúsztatnánk. Ezek az évszázadokon keresztül tovább lappangó tévedések (gondoljunk csak Anselmus ontológiai argumentumára), jóllehet maguk is tárgyi nehézségekből eredtek, az immanenciára és hasonlókra vonatkozó beszédhasználat többértelműségében letek támaszra. Elég, ha kimondjuk és mindenki el fogja ismerni: *hogy a megjelenítés intencionális tárgya ugyanaz mint a valóságos, és adott esetben külső tárgya, és hogy értelmetlen volna különbséget tenni e kettő között.* A transzcendens tárgy egyáltalán nem *ennek a megjelenítésnek a tárgya* lenne, ha az nem *ennek a megjelenítésnek az intencionális tárgya* volna. És ez magától értetődően pusztán analitikus tétel. A megjelenítésnek, az „intencionálnak” a tárgya nem más, mint a megjelenített, intencionális tárgy és éppen ez utóbbit jelenti. Ha képzetet alkotok Istenről vagy egy angyalról, egy intelligibilis magában-való létről vagy egy fizikai dologról, esetleg egy kerek négyszögről, stb. akkor éppen ezt az imént megnevezett és transzcendens dolgot vélem, vagyis (csupán más szavakkal) ez az intencionális objektum; és közömbös, hogy ez a tárgy létezik-e, vagy csupán elképzelt, netán abszurd. Az, hogy a tárgy „pusztán intencionális” természetesen nem azt jelenti, hogy *létezik*, bár csak az *intencióban* (tehát mint annak valós [reell] alkotóeleme), vagy hogy ez utóbbiban a tárgy valamiféle árnyéka léteznék; hanem azt jelenti, hogy az intenció, vagyis egy ilyen és ilyen

minőségekkel rendelkező tárgy „*vélése*” létezik,<sup>22</sup> *nem* pedig a tárgy. Ha azonban, másfelől, létezik az intencionális tárgy, akkor nem pusztán az intenció, a vélsé létezik, hanem a *vél*t is. - De legyen elég ezekből a manapság nem kevés kutató által olyannyira félremagyarázott magától értetődőségekből.

Az ímént kifejtettek természetesen nem zárják ki azt, hogy különbséget tegyünk (ahogy azt korábban már érintettük) az egyáltalában vett tárgy között, *amelyre* mindenkor intencionálisan irányulunk, és a tárgy között, ahogyan (vagyis amilyen felfogásértelemben, és alkalmasint amilyen szemléleti „telítettségben”) arra intencionálisan irányulunk; és hogy az utóbbira sajátos elemzések és leírások vonatkoznak.

Marosán Bence és Deczki Sarolta, Ullmann Tamás,  
Varga Péter, Zuh Deodat fordítása

---

<sup>22</sup> Ami, ismételten hangsúlyozzuk, nem azt jelenti, hogy erre a tárgyra irányulna közvetlenül a figyelem, vagy hogy ezzel foglalkoznánk tematikusan, jöllehet a vélsre vonatkozó általános beszédhasználat az ilyen vonatkozásokat is felöléli.



Tóth I. János:

*Hans Jonas életéről és munkásságáról*

Hans Jonas 1903-ban született Mönchengladbach-ban egy zsidó textilgyáros gyermekeként. A mönchengladbach-i Städtisches Humanistisches Gymnasium-ban tanul, a záróvizsgáját 1921-ben teszi le. Ezután filozófiát, teológiát, valamint művészetelméletet hallgat a freiburgi, berlini, heidelbergi és marburgi egyetemeken. 1928-ban fejezte be doktorátusát a gnózisról és annak a késő antik gondolkodásban betöltött szerepéről Martin Heidegger és a protestáns teológus Rudolf Bultmann irányításával. 1933-ban, Hitler hatalomra kerülésekor Londonba emigrál. 1940 és 45 között a náci Németország ellen harcot folytató Brit Hadsereg Zsidó Hadtestének katonája. 1946-ban visszatér Mönchengladbachba, és megtudja, hogy édesanyja az Auschwitz-i Koncentrációs Táborban lelte halálát. Ezután végleg elhagyja Németországot. 1948 és 49 között az izraeli hadsereg tagjaként részt vesz Jeruzsálem védelmében. 1949-ben Kanadába költözik és először a montreali McGill University, majd az ottawa-i Carleton University tanára. 1955-ben New Yorkban telepszik le, és a New School for Social Research Filozófia Intézetében tart előadásokat, emellett szintén tanít Princeton, Columbia, Chicago München egyetemén is. 1987-ben a Német Könyvkiadó neki ítéli a Békédíjat, illetve megkapja a „Nagy Szövetségi Érdemkereszt” kitüntetést. 1993-ban "Premio Novo"-díjjal tüntetik ki. 1993-ban New Yorkhoz közeli otthonában éri a halál, a Hastingsi Temetőben helyezik örök nyugalomra<sup>1</sup>. Jonas érdeklődése rendkívül széleskörű, a gnoszticizmustól a biológia filozófiáján át, az etikától a kozmológiáig, a társadalomfilozófiától a zsidó teológiáig bezárólag sok-sok különböző területtel foglalkozott. Jonas munkássága durván három fő periódusra osztható<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> David J. Levy: *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press. Columbia and London 2002. 1. fejezet és [http://en.wikipedia.org/wiki/Hans\\_Jonas](http://en.wikipedia.org/wiki/Hans_Jonas)

<sup>2</sup> Harvey Scodel: *An interview with Professor Hans Jonas* – Interview Social Research, Summer, 2003.

(i) Kezdetben a gnóvizst, a nyugati dualizmus egyik reprezentatív formáját tanulmányozta, mondjuk a maga negativitásában. Ennek az időszaknak a legfontosabb publikációja: *Gnosis und spätantiker Geist*<sup>3</sup>.

(ii) A következő periódusban az élet filozófiai kérdéseivel foglalkozott. Mint írja „A háború erői arra kényszerítettek, hogy felhagyjak a gnoszticizmus tanulmányozásával”. Ez a téma lehetőséget adott számára a dualizmus pozitív meghaladására. Ennek az időszaknak a legfontosabb műve: *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*<sup>4</sup>. Ebben a művében az anyagelvű gondolkodást bírálva az élet ontológiáját – legalábbis annak egy lehetséges formáját – fogalmazta meg. Szerinte, ahogy a gnoszticizmus, úgy a modern természettudomány is dualisztikus, elsősorban anyag és szellem, szükségszerűség és szabadság tekintetében. Az élő organizmus pszichoszomatikus egysége lehet a kulcs egy nem fragmentált ontológia, a létezés egységes elmélete számára. A szabadság csíra formájában már a kezdetleges anyagcseré folyamatokban is kimutatható. Az élet voltaképpen ennek a primitív szabadságmozzanatnak a teljes körű kibontakozása<sup>5</sup>. Jonas nagy fontosságot tulajdonít az élőlények célirányultságának: bármely tényleges cél beteljesedése jó, míg megghiúsulása rossz. Minden élő *igenli* önmaga létét a nemléttel szemben. Ez a primer „igen”, vagyis az élet és a halál szembeállítása az érték legalapvetőbb forrása. A célokkal rendelkező organizmusok belső értékkel is rendelkeznek, azaz eleve magasabb rendűek a létezés bármely cél nélküli formájával szemben. Ezen az alapon hangsúlyozza az értékek objektivitását. Mint könyve epilógusában írja „...a szellem és az organizmus egysége, valamint az élő és környezete elválaszthatatlansága miatt az etikának a természetfilozófia részévé kell válnia. ... Csak olyan etika bírhat jelentőséggel a dolgok alakulására, amelyik az élő-lények létében alapozódik meg”<sup>6</sup>.

Érdemes hangsúlyozni, hogy két évtizeddel később az angolszász környezetfilozófia egyik irányzata a biocentrizmus hasonló nézetekre jutott.

---

<sup>3</sup> Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* (1-2, 1934-1954)

<sup>4</sup> Hans Jonas: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1963)

<sup>5</sup> Hans Jonas: *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs 1974.

<sup>6</sup> Idézi Zsolnai L. (2001): Ökológia, gazdaság, etika. Helikon Kiadó Budapest 2001.102.o.

Paul Taylor, (1981<sup>7</sup> és 86<sup>8</sup>) szintén azt hangsúlyozta, hogy minden élő egyed az *élet teleologikus központja* (theological center of life), s mint ilyen *belső értékkel* (intrinsic value) rendelkezik. A belső értékkel rendelkező entitások védelme, vagy legalábbis nem-pusztítása erkölcsi kötelezettség. Az erkölcsi egalitarianizmussal (minden élő egyenlő) nézetten szemben Robin Attfield<sup>9</sup> egy hierarchikus nézetet vall, mivel azt mondja, hogy bár minden élő egyed rendelkezik belső értékkel, de az érzőképességgel rendelkező állatok belső értéke nagyobb és a tudattal rendelkező ember belső értéke még nagyobb. Ez a felfogás egyfajta *létrendhez* (ordo essendi) vezet, s mint ilyen emlékeztet Arisztotelész koncepciójára.

Jonas szintén megkülönböztetett fontosságot tulajdonít az embernek, hiszen mint mondja, az ember az egyetlen lény, aki képes a felelősségteljes viselkedésre. Tehát végső soron az antropocentrikus gondolkodás talaján áll, ugyanakkor élesen bírálja a kortárs antropocentrizmust, amelyet könyörtelen antropocentrizmusnak (ruthless anthropocentrism) nevez. Ez az etikai nézőpont, amely a hellén-zsidó-keresztény gyökerekkel rendelkező Nyugatot jellemzi, nemcsak a nem-humán létezők érdekeit hagyja figyelmen kívül, hanem a tőle térben (pl. harmadik világ) és/vagy időben (pl. jövőbeni generációk) távoli emberek érdekeit is. „Az apokalipszis lehetőségével járó modern technológia megtanít bennünket arra, hogy az antropocentrikus kizárólagosság lehet elfogult, és hogy ez legalábbis felülvizsgálatért kiált.”<sup>10</sup>

(iii) Utolsó alkotói korszakában Jonas a modern kor kihívásaira alkalmazta a már elért eredményeit, figyelme döntően a modern technika által felvetett problémákra irányult. 1979-ben – hetvenhat évesen – tette közzé főművét *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische*

<sup>7</sup> Taylor, P.W.: The Ethics of Respect for Nature. Environmental Ethics, Vol.3, No.3 (Fall 1981.), pp. 197-218, Reprinted: Zimmermann 1993. 66- 83.o.

<sup>8</sup> Taylor, P. W. Respect for Nature, Princeton: Princeton University Press. 1986.

<sup>9</sup> Attfield, R. A Theory of Value and Obligation, London: Croom Helm. 1987.

<sup>10</sup> Hans Jonas: The Imperative of Responsibility. In search of an ethics for the technological Age. The University of Chicago Press Chicago, London, 1984. 46.o. „The apocalyptic possibilities inherent in modern technology have taught us that anthropocentric exclusiveness could be a prejudice and that it at least calls for reexamination.”

*Zivilisation* címmel. A könyvet Németországban kétszázezer példányban adták el, s mély hatást gyakorolt a zöld mozgalmakra. 1984-ben, részben átdolgozva, Jonas angolul is publikálja könyvét: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* címmel. A mű francia, olasz és spanyol nyelvterületen is nagy érdeklődést keltett, angol nyelvterületen azonban nem váltott ki ilyen jelentős hatást.

1985-ben jelent meg a *Technik, Medizin und Ethik* című munkája, amelyet a bioetika klasszikus alkotásai közé sorolnak, s amely a korábban elért eredményeit alkalmazta a humánbiológia és az orvostudomány területén<sup>11</sup>. Főleg azt hangsúlyozta, hogy a modern biotechnika az embert tette tárgyává, s kritikusan írt olyan kérdésekről, mint a klónozás, reprodukciós technikák, viselkedés szabályozása stb. Úgy véli, hogy fennáll annak a veszélye, hogy a különböző biológiai-genetikai manipulációk következtében az ember olyan mértékben átalakul, hogy többé már nem tekinthető embernek.

Jonas nem tartozik egyetlen filozófiatörténeti iskolához sem, mivel nézőpontja és módszerei egyértelműen a kontinentális filozófiához kötik, ezt azonban olyan témákra alkalmazza (pl. organikus létezés, tudományos-technikai cselekvés, emberiség sorsa stb.). amely idegen a modern filozófia főáramlataitól. „Kevés olyan gondolkodó volt a huszadik században, akik ennyit tettek volna azért, hogy a filozófiának még mindig élő szava legyen abban, amit Michael Oakshott az emberiség »folyamatos beszélgetésének« nevezett, vagy olyanok, akik ennyit foglalkoztak volna azokkal a területekkel, amelyek leginkább érintik az emberiséget.”<sup>12</sup>

A következőkben Hans Jonas felelősség értelmezését szeretném röviden bemutatni. „A felelősség első és legáltalánosabb feltétele az okozati erő, vagyis az, hogy a cselekvés hatást gyakorol a világra. A második, hogy ez a cselekvés a

---

<sup>11</sup> Hans Jonas: *Technik, Medizin und Ethik* - Zur Praxis des Prinzips Verantwortung - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987

<sup>12</sup> David J. Levy: Hans Jonas: The Integrity of Thinking. University of Missouri Press. Columbia and London 2002. 142.o. „I do not know of any other figure in twentieth-century thought who has done so much to redeem the claims of philosophy to be considered a still-vital voice in what Michael Oakshott called the »continuing conversation« of mankind, nor one whose considerations range so precisely and exclusively over those areas that should concern us most.”

cselekvő ellenőrzése alatt áll, és a harmadik, hogy a cselekvő előre láthatja annak következményeit, legalábbis bizonyos mértékig.”<sup>13</sup> Látható tehát, hogy Jonasnál a felelősség fogalma az ember okozati erejével, a világra gyakorolt hatásával kapcsolódik össze. S ebből adódik majd Jonas alaptétele is, nevezetesen, hogy az emberi hatóképességnek és felelősségnek összhangban kell lennie egymással. Ezért is, fontos, hogy az ember előre lássa cselekedeteinek a következményeit. Majd az idézet így folytatódik. „Ezen szükségszerű feltételek mellett lehetséges a »felelősség«, de két nagyon eltérő értelemben: (a) felelősség, azaz valaki a tetteiért elszámoltatható, bármik is legyenek azok (b) felelősség valamilyen meghatározott objektumokért, a cselekvő elkötelezi magát olyan meghatározott tettek mellett, amelyek ezekre az objektumokra vonatkoznak.”<sup>14</sup>

Jonas az elsőt formális (formal), míg a másodikat tartalmi felelősségnek (substantiv responsibility) nevezi. A formális felelősség a már megtett cselekvésekre, tehát a múltra vonatkozik (ex past facto). Ez először is tartalmazza, hogy az „okozott kárt jóvá kell tenni”, még akkor is, ha „a következmény sem szándékos nem volt, sem előre nem lehetett látni”. A jogi jóvátétel eszméje korán egybefonódott a morálisan rossz cselekvés megbüntetésével. A kettő közötti különbséget jól megvilágítja a polgári és a büntetőjog közötti különbség, amelyben világosan elkülönül a ’sérelem kompenzációja’ és az elkövetett ’erkölcsi rosszért (bűnért) való büntetés’ eszméje. A formális felelősségből következik, hogy a cselekvő igyekszik legálisan eljárni, és ezentúl nem-cselekedni.

A tartalmi felelősség a jövőre irányul, amit meg kell tenni, s közvetlenül irányul a felelősség tárgyára. Mint írja: „Itt a »valamiért« felelősnek lenni nyilvánvalóan különbözik a felelősségnek pusztán önmagamra vonatkozó

---

<sup>13</sup> Jonas (1984) i.m. 90. o. „The first and most general conditions of responsibility is causal power, that is, that acting makes as impact on the world; the second, that such acting is under the agent’s control; and the third, that he can foresee its consequences to some extent.”

<sup>14</sup> Jonas (1984) i.m. 90. o. „Under these necessary conditions, there can be »responsibility, « but in two widely differing senses: (a) responsibility as being accountable »for« ones’s deeds, whatever they are; and (b) responsibility »for« particular objects that commits an agent to particular deeds concerning them.”

értelmétől. A valamiért rajtam kívül van, de még a hatalmamban áll, azaz szüksége van a hatalmamra vagy fenyegetve van általa”<sup>15</sup>. A tartalmi felelősség archetípusa a szülőnek a gyermek iránti felelőssége. A gyerek a szülőn „kívül” van, de mégis hatalma alatt áll, s ennek a hatalomnak a segítségével kell őt, esetenként a gyerek törekvései ellenére, létében megőriznie és felnevelnie.

A cselekvő hatalma, oksági viszonya a felelősség tárgya felett ad a felelősségnek objektív jelentést, amely szerencsés esetben kiegészül egy szubjektív érzelmi elkötelezettséggel, a felelősség érzésével. Ez az érzés nem a felelősség ideájából ered, hanem a felelősség tárgyának általunk érzékelt jogaiból és szükségleteiből (rights-plus need). A felelősség tárgyának „kell, hogy legyen”-je (ought-to-be) szólítja fel a felelősség alanyát a felelős és gondoskodó viselkedésre. Így a felelősség tárgya bár kiszolgáltatott helyzetben van a felette hatalmat gyakorló alannal szemben, annak cselekvését mégis a tárgy igényei és szükségletei határozzák meg. A fentiekből következik, hogy Jonas a tartalmi felelősséget természetes és lényegében nem kölcsönös viszonyként (nonreciprocal relation) értelmezi, és így szembeállítja a formális felelősséggel, amely többnyire az egyenrangú szereplők szerződéses kapcsolata. Majd így fogalmaz: „Nyilvánvalóan, a morális állapotban (mint a jogtól különbözőben) a természetes felelősség az erősebb, még ha ez a fajta felelősség kevésbé meghatározott is, sőt mi több, ez az eredeti az, amelyből minden más felelősség végső soron származtatja a többé-vagy kevésbé kontingens érvényességét. Így azt kell mondanunk, hogy ha nem lenne természetes felelősség, akkor szerződéses sem lehetne”<sup>16</sup>.

Jonas kitüntetett figyelmet fordít a politikus felelősségének, hiszen a jelen kollektív cselekvésben, amely meghatározza a jövő generációinak a létét és jólétét, meghatározó szerepe van az államférfinak. Persze Jonas tudja, hogy a

---

<sup>15</sup> Jonas (1984) i.m. 92. o. „Here, the »fore« of being responsible is obviously distinct from that in the purely self-related sense. The »what fore« lies outside me, but in the effective range of my power, in need of fit or threatened by it.

<sup>16</sup> Jonas (1984) i.m. 95. o. Evidently, in moral (as distinct from legal) status, the natural is the stronger, if less defined, sort of responsibility, and what is more, it is the original from which any other responsibility ultimately derives its more or less contingent validity. This is to say, if there were no responsibility »by nature« there could be none »by contract.«



hatalomnak megvannak a maga triviális előnyei is, de mint írja „Figyelmen kívül hagyva a legotrombábban önző zsarnokot, aki számára a politika pusztán ürügy, az lesz a szabály, hogy a felelősség a hatalommal együtt jár...”. Egy valódi államférfi pontosan abban látja saját hímevét (amelyet igencsak szívéen visel), hogy azoknak a javáért cselekedett, akik felett hatalma van, azaz akikért hatalma van. Ez – hogy a valami feletti hatalom a valamiért való hatalommá válik – a felelősség lényegét foglalja össze”<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Jonas (19849 i. m. 96.o. „But leaving aside the most blatantly selfish tyranny, for which the „political” is merely a pretext, it will be the rule that the responsibility going, with the power ...” „The real statesman will see his fame (which he may have quite at heart) precisely in that it can be said of him that he has acted for the good of those over whom he had power, that is, *for* whom he had it. This–that »over« becomes »for«– sums up the essence of responsibility.”



Hans Jonas:

*A felelősség imperatívusza (részlet)\**

### III. A fogadás eleme az emberi cselekvésben

Ennyit az okokról a „jóslás szabályának” támogatására. Fogalmazzuk most meg az emögött álló etikai alapelvet, amelyből az okok ereje származik. Azzal az észrevétellel kezdtük, hogy minden hosszú távú projekció *bizonytalansága*, – amely az alternatívák kiegyensúlyozottsága miatt az alapelveknek a tények szférájára való alkalmazásának ellehetetlenülésével fenyeget, – ugyanakkor tényként használandó annak az etikának a helyes kezeléséhez, amelynek meg kell találnia azt az alapelvet, amely önmagában már nem bizonytalan. Amit ez idáig tárgyaltam, az nem maga az alapelv volt, hanem annak használati szabálya, nevezetesen az, hogy bizonyos jelentőség vonatkozásában – amely apokaliptikus potenciálokkal rendelkezik – nagyobb súlyt helyez a végítélet előrejelzésére az üdvösséggel szemben. Az egész érvelés premisszája az volt, hogy mind ma, mind a jövőben számolnunk kell majd az ilyen jelentőséggel bíró cselekedetekkel, ami önmagában *nóvum*nak számít az emberi ügyekben. Ez a *nóvum* elavulttá teszi a korábbi etikák hallgatólagos álláspontját, mely szerint a hosszú távú számítgatások lehetetlensége miatt a közvetlenül közeli dolgokkal kell foglalkozni, és engedni, hogy a távoli jövő alakítsa önmagát. Ez még mindig érvényes a cselekvés privát szférájára, ahol a távoli perspektívák csábításai vagy fenyegetései nem többek, mint haszontalan fantáziák, melyeknek nem kell sem pragmatikus, sem morális befolyással bírniuk a rövidtávú döntések felett. A bizonytalanságra vonatkozó egyetlen helyénvaló szabály ezeknek figyelmen kívül hagyása, azaz a hiú remények és félelmek

---

\* A fordítás alapjául szolgáló szöveg: Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility – In Search of an Ethics for the Technological Age*, 1984, The University of Chicago Press, Chicago, p34-p38.

figyelmen kívül hagyása; és nem tűnődni az ismeretlen felett: ez a tényleges erkölcsösség előfeltevése. Ám a planetáris technológiai tervezés új cselekvésszférájában a fantáziák nem haszontalanok, hanem a távolba történő projekciók természetéhez és feladatahoz tartoznak és bizonytalanságuk ennél fogva egy másik szabállyal kell hogy találkozzon.

Ennek összetevőit ismerjük. Alapelvét meg kell ismernünk a játék vagy fogadás elemeiről való gondolkodás során, melyek minden emberi cselekedetnek részei, figyelembe véve annak kimenetelét és mellékhatásait, és fel kell tennünk magunknak a kérdést, hogy mekkora tét engedhető meg etikusán a hazárdírozásra.

### *1. Kockáztathatom-e mások érdekeit a saját fogadásomban?*

Az első kínálkozó válasz azt mondaná, szigorúan véve, hogy senki nem fogadhat olyasmire, amit nem birtokol (nyitva hagyva annak lehetőségét, hogy fogadhat mindenre, amit birtokol). Ám nem élhetünk eszerint a válasz szerint, hiszen az emberi ügyek kibogozhatatlan szövevényében, mint minden dologban, sehogy sem kerülhető el, az hogy a tettem befolyásolja mások sorsát. Így a saját dolgom bármelyikének a kockáztatása egyúttal mindig egy olyasminnek a kockáztatása is, ami másoké, és amely fölött tulajdonképpen nem rendelkezem. A bűnnek ezen elemét minden cselekedetben a vállunkra kell venni (a másik variáció kvietista tédenség lenne). Ez nem csupán a névtelen bűnösségre érvényes, amelyet soha nem fogok megismerni, és éppen csak kicsit kell azt magamra vennem elkerülhetetlenségében, hanem a meghatározott bűnre is, amelyet ismerhetek és előre láthatok. „Aki színészkedik,” – mondja Goethe – „az mind gátlástalan” (*Der Handelnde ist immer gewissenlos*), és ez alatt alighanem a bűnösség felvállalására irányuló hajlandóságot érti. Mennyi ilyen „gátlástalanságot” engedhet meg a magasabb morális lelkiismeret – azaz milyen messzire mehetünk saját feladataink során mások érdekeinek tudatos megsértésében, vagy éppen csak kockáztatásában (fogadásokként), – ennek meghatározása minden esetben a felelősség

kazuisztikájának feladata, és nem fektethető le általánosan mint *a priori* az alapelvek doktrínájában. Csak a felelőtlenség és a könnyelműség elfogadhatatlan elvi alapon, mikor mások vagy a magam dolgait kockáztatom; azaz a „gátlástalanság” nem lehet meggondolatlan. Felelőtlenség lenne például fontos dolgokat kockáztatni miközben hiábavaló célokra licitálunk. Még ebben az esetben is, az egyén saját jólétét és életét illetően a könnyelműség és a vakmerőség olyan jog, amelyet nem lehet elvitatni: legfeljebb az mondható, hogy egy ellentétes kötelesség ezt korlátozza, ám nem semmisíti meg. Csak mások bevonása a „fogadásomba” teszi a könnyelműséget elfogadhatatlanná. Ezt a megszorítást figyelembe véve néhány ilyen magába foglalást [inclusion] meg kell engednünk, feltéve, hogy történik egyáltalán cselekvés.

## 2. Kockáztathatom-e mások összes érdekét egy fogadásban?

Most talán módosítanunk kellene első, kizárólagos válaszunkat, amelyet el kellett utasítanunk mint túlságosan átfogót, hozzátéve, hogy sosem mások érdekeinek a *totalitása*, és végképp nem mások élete az, amelyet kockára tesztek a bizonytalanságra vonatkozó saját játékomban.

Valóban, a kicsinyesen önző érdekek követése során ennek a tulajdonnak van egy feltétlen ereje, már csak az aránytalanság miatt is, amely normális esetben a követett érdekek részrehajló természete (az én érdekeim) és a kockáztatott érdekek totális természete (mások érdekei) között fennáll. Sőt ott is érvényes, ahol nem csupán az érdekeim, hanem az életem is kockán forog. De vajon ez vonatkozik a nem-egoista célok követésére is? Különösen azokra, amelyek a „mások” érdekeit szolgálják, és egyúttal kockáztatják is.

Nem lehet eltagadni az államférfitől azt a jogot, hogy veszélyeztesse saját nemzetének létét annak jövője érdekében, ha igazán sorsdöntő dolgok forognak kockán. Így születnek meg a háborúról és békéről szóló félelmetes, de morálisan igazolható döntések, mikor a jövő érdekében maga a jövő a tét. Ehhez hozzá kell tenni, hogy erre sohasem kerülhet sor egy csodálatos jövő

csábítása, hanem csak egy szörnyű jövő fenyegetése miatt; nem a legfőbb jó [supreme good] megnyerése, (ami minden esetben elbizakodottság,) hanem csakis a legfőbb rossz [supreme evil] megakadályozása végett. Az utóbbi elgondolás mindig elsőbbséget élvez és egyedül rendelkezik a szorongató szükség mentségével, mivel élhetünk a legfőbb jó nélkül, de nem a legfőbb rosszal. Sohasincs jó érv egy olyan választási lehetőség [alternative] mellett, amelyben vagy mindent megnyerünk vagy mindent elveszítünk. Ám törekedni annak megmentésére, ami nélkül minden más értéktelen, annak a veszélynek a tudatában, hogy mindent elvesztünk a próbálkozás során, ez morálisan igazolt és akár parancsolt is lehet. Így, figyelembe véve az asszimetriát az óhajtott jó és az elkerülendő rossz dolgok között, még az az előfeltevés sem érvényes feltétel nélkül, hogy mások érdekeinek összessége sohasem tehető kockára a cselekvés fogadásában.

### *3. A meliorizmus nem igazolja a totális tételeket*

Mindamellet az ez a kikötés – nevezetesen, hogy csak a legnagyobb rossz megelőzése és nem a legnagyobb jó bevezetése tudja bizonyos helyzetekben igazolni a mások érdekeinek saját javukra történő teljes kockáztatását – kizárja a technológia nagy kockázatait az érvényes felhatalmazás köréből. Mert ezeket nem azért vállaljuk magunkra, hogy megőrizzük, ami létezik vagy hogy enyhítsük, ami elviselhetetlen, hanem inkább azért, hogy fejlesszük azt, amit eddig elértünk, más szavakkal az *előrehaladás* érdekében, melynek a legambiciózusabb célja a földi paradicsom valóra váltása. Ezért ez és ennek munkálatai inkább az önteltség, mintsem a szükség égisze alatt állnak. A javító szándék némely intésének figyelmen kívül hagyása a választást szélsőséggé teszi a szükségesen túlra viszi, s követése végül kárt okozhat az emberi lényekben. Így az állítás, hogy a cselekedeteimmel soha sem kockáztathatom az érintett emberek „egész” érdekét (akik ez esetben jövőbeli személyek) újra megerősítést igényel.

#### 4. *Az emberiségnek nincs joga az öngyilkossághoz*

Érvelésünk pilléréhez hadd tegyük hozzá most, hogy a technológiai előrehaladás fogadásában kockára tett érdekek teljes összessége összehasonlíthatatlanul szélesebb kiterjedéssel rendelkezik, mint bármi, ami egyébként az emberi döntések során kockán forog. Még akkor is, amikor a sorsdöntő órában a politikai vezetőnek az egész törzsének, városának, nemzetének létét kell kockáztatnia, tudja, mégha el is pusztítják őket, az emberiség és az élet fennmarad a földön. Az egyedülálló veszély, amely néhány szélsőséges esetre jellemző, csak ennek az átvélő feltevésnek a keretein belül védhető morálisan. Ám még saját nemzete létének megmentése érdekében sem használhat az államférfi olyan eszközöket, amelyek megsemmisíthetik az emberiséget. Most, a technológia lehetséges fejleményei közt van néhány, amely kumulatíván éppen ezzel a globális kiterjedéssel és mélységgel rendelkezik, azaz a lehetőséggel, hogy veszélybe sodorja a jövőbeni ember teljes egzisztenciáját [existence] vagy egész létét [being]. Az államférfi sorsdöntő döntésének meghozásakor ideális esetben feltételezheti azok hozzájárulását, akikért mint képviselő meghozza azt. A jövőbeni emberiség hozzájárulása a saját nem-létezésükhöz vagy elembertelenítésükhöz nem szerezhető meg és nem is feltételezhető; és ha ennek ellenére mégis nekik tulajdonítanak (ami lényegében egy őrült feltételezés) akkor azt vissza kell utasítani. Mivel (mint ahogyan később bemutatásra kerül) létezik egy, az emberiség létezésére [exist] irányuló *feltétlen köteletség*, és ez nem keverhető össze a minden egyes ember létezésére irányuló *feltételes kötelessel*. Az egyén joga az öngyilkosság elkövetéséhez morálisan vitatható, de bizonyos körülmények között el kell fogadni, azonban az emberiség semmilyen körülmények között sem rendelkezik ezzel a joggal.



### 5. Az „Ember” léte soha sem tehető kockára

Ezzel végre találunk egy *elvet*, amely megtilt bizonyos technikailag megvalósítható „kísérleteket”, amelynek a döntéshozatali szabálya – a rossz prognózis elsőbbsége a jóval szemben – egy előre megállapított pragmatikus kifejezés. Ezért a szabályt érvényesítő etikai axióma a következő: Az ember léte [existence] vagy lényege [essence] mint egész soha sem tehető kockára a cselekvés veszélyeiben. Ebből egyenesen következik, hogy – a haladás által – kijelölt rend pusztá lehetőségeire elfogadhatatlan kockázatokként kell tekinteni, amelyeket semmilyen ellentétes lehetőségek nem tehetnek elfogadottakká. A szabály, hogy még a tökéletlen csillapítószereket is előnyben kell részesíteni az ígéretes radikális gyógymóddal szemben, amelybe a páciens belehalhat, érvényes az emberiség életére vonatkozóan, noha az egyes páciens számára nem mindig.

Itt a descartes-i kétely elv megfordításával találkozunk. Descartes szerint, hogy az elvitathatatlan igazat megállapítsuk, egyenlővé kellene tennünk minden kétségbevonható a kimutathatóan hamissal. Ezzel szemben a döntéshozatal érdekében a kétségbevonható, de lehetségest biztosként kell kezelnünk, legalábbis a bizonyosság meghatározott eseteiben. Ez a pascali fogadás alfaja is egyben annak önző-eudaimonisztikus és ebből eredően végsőig etikátlan jellege nélkül. Pascal szerint a tiszta kalkuláció a rövid és megkérdőjelezhető evilági örömök és a túlvilági örök boldogság vagy kárhozat *lehetősége* közötti fogadás megköveteli, hogy csak erre a szélsőséges lehetőségre számítsunk, mivel a nyereség és a veszteség lehetőségeinek összehasonlítása mindkét oldalon felfedi, hogy a második alternatíva választásakor még akkor is, ha a tárgya, az örök élet nem létezik, a jelenlegi életben csak egy apró dolgot veszítünk; míg ha létezik, valami végtelent nyerünk és végtelen veszteséget kerülünk el. Ezzel szemben, a világi élet választása legjobb esetben (azaz, ha az örök élet mint olyan nem létezik) csak egy kis hasznot jelentene, de ellenkező esetben (örök kárhozattal) végtelen veszteséget tenne ki. A kockázatoknak ez a

„mindent vagy semmit” kalkulációja, amely más szempontból is kifogásolható, már hibás abból a tényből kifolyólag, hogy a *semmihez* viszonyítva, amely itt elfogadott a kockázatok között, minden *valami* (a múlandó, evilági léttel bíró dolgokat is beleértve) végtelen nagysággal rendelkezik; és így a második alternatíva (mindent feltenni egy lehetséges örökkévalóságra, míg feláldozni az adott ideiglenességet) is hordozza a végtelen veszteség kockázatát. Ennek a pusztá lehetőségnél többnek kell lennie: a hitnek meg kell erősítenie, hogy az örökkévalóság vár ránk – s ekkor az opció többé nem csupán fogadás. Mindamellet az elv szerint az abszolút bizonytalanság nem számíthat bele semmilyen becslésbe az adott relatív bizonyosságokkal szemben. A fogadással kapcsolatos etikai elvünk nem nyitott ezen ellenvetés számára. Mivel határozottan megtiltja számunkra, hogy kitegyük magunkat a semmi kockázatának, azaz, hogy megengedjük lehetőségének jelenlétét a lehetséges döntéseink között. Röviden, megtilt bármilyen *va-banque* játékot az emberiség ügyeiben. Nem állítja a lényegében megismerhetetlent és akár képzeleten túlit a választások megismerhető vagy elképzelhető tárgyaival szembe, hanem inkább a teljesen elfogadhatatlant helyezi a többé-kevésbé elfogadhatóval szembe magán az elképzelhető végességen belül. Ez elsősorban morális parancs, s nem csupán az önérdék számára jelenlévő előnyök kalkulációja; az elsődleges kötelesség alapján parancsolja a lét melletti és a semmi elleni döntést.

A bizonytalanság kezelésének ez az elmélete magában egyáltalán nem bizonytalan, és feltétlenül köt bennünket – vagyis nemcsak a morális óvatosságnak egy tanácsa, hanem egy feltétlen parancs – feltéve, ha elfogadjuk a felelősséget mindazért, ami utánunk következik. Ilyen felelősség mellett az óvatosság, ami egyébként megítélésünk periférikus tárgya, a morális cselekvés magjává válik. Így ez az előfeltevés épp csak megnevezte, hogy valóban „felelősek vagyunk”, s hogy egyáltalán van ilyen dolog, azt korábbi fejtegetéseink során hallgatólagosan megállapítottuk de sehol sem bizonyítottuk. A felelősség elve, mint olyan – az etika kiindulópontja – még nem lett demonstrálva. Most térjünk át erre a feladatra, amelyhez korábban egyesek nyugodtan szólíthatták a menny segítségét, amelyre ma oly nagy

szükség lenne, miközben többé már abból sem táplálkozhatunk, hogy irányába nézünk.

**Minkó Mihály és Tóth Andrea fordítása**

Frank Jackson:

*Epifenomenális qualia\**

Tagadhatatlan, hogy a fizikai, kémiai és biológiai tudományok rengeteg információval szolgálnak önmagunkról és a világról, amiben élünk. Az ilyen típusú információra – illetve mindarra, ami ezzel együtt jár – a ‘fizikai információ’ kifejezéssel fogok hivatkozni. Például amikor egy orvos egyfelől kellő részletességgel elmagyarázza az idegrendszeremben lezajló folyamatokat (hogy miként viszonyulnak a környező világ eseményeihez; ahhoz, ami a múltban bekövetkezett és ami várhatóan a jövőben fog; ahhoz, ami más hasonló és kevésbé hasonló organizmusokkal történik stb.), másfelől – feltéve, hogy elég talpraesett vagyok, hogy összerakjam a képet – beszél arról, amit (az én esetemben csakúgy, mint más hasonló organizmusok esetében) gyakran eme állapotok funkcionális szerepének hívnak. Az ilyen és ehhez hasonló információt ‘fizikai’ információnak fogom nevezni.

Ezekkel a vázlatos megjegyzésekkel nem az a célom, hogy megadjam a ‘fizikai információ’ (valamint a kapcsolódó fogalmak, úgymint fizikai tulajdonság, folyamat stb.) definícióját, hanem hogy jelezzem, mire gondolok. Jól tudjuk, hogy problémás precíz definíciót adni eme fogalmakra, és következésképp bajos meghatározni a fizikalizmus tézisé is, amely szerint minden (helyes) információ fizikai információ.<sup>1</sup> De – másokkal ellentétben – azt gondolom, hogy a definíció kérdése megkerüli a jelen cikkben tárgyalandó központi problémákat.

A magam részéről az úgynevezett „qualia megszállottak” közé tartozom. Azt gondolom, hogy különösen a testi észleléseink, de ugyanúgy egyes perceptuális

---

\* A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Frank Jackson: ‘Epiphenomenal Qualia’, *The Philosophical Quarterly*, 32 (1982) 127, 127-136. o.

<sup>1</sup> Lásd például D. H. Mellor: ‘Materialism and Phenomenal Qualities’, *Aristotelian Society Supp. Vol.* 47. (1973), 107-19. o. és J. W. Comman: *Materialism and Sensations*, New Haven and London, 1971.

tapasztalataink is rendelkeznek bizonyos vonásokkal, amelyeket semmiféle fizikai információ nem tartalmaz. Sorolj fel mindent, ami csak fizikailag elmondható az élő agyban lezajló folyamatokról, a különféle állapotokról, ezek funkcionális szerepéről valamint a máskor, más agyakban lejátszódó egyéb folyamatokhoz való viszonyairól és így tovább; és legyen bármilyen járatos mindezen információ elrendezésében, még mindig nem mondtál semmit a fájdalom fájdalmasságáról, a viszketés viszketegségéről, a féltékenység nyilallásáról, vagy egy citrom megízlelésének, egy rózsa megszagolásának, egy hangos zaj hallatának vagy az ég látványának jellegzetes tapasztalatáról.

Sokan vannak a qualia megszállottak, és néhányan közülük azt vallják, hogy a fizikalizmus visszautasítása részükről kikezdhetetlen intuíció.<sup>2</sup> Azt gondolom, hogy ez kevésbé méltányos eljárás. A következőképpen érvelnek. Semmi, amit fizikailag mondani lehet, nem képes megragadni például egy rózsa illatát. Következésképp a fizikalizmus hamis. Felőlünk nézve ez egy tökéletesen helytálló érv. Természetesen nem arról van szó, hogy kétségsbe akarom vonni a következtetés helyességét, továbbá egyetértek a premissza intuitíve nyilvánvaló igazságával.

Mindazonáltal be kell vallanom, hogy az érv polemikus szempontból meglehetősen gyenge. Számunkra sajnálatos módon sokan vannak, akik nem találják intuitíve nyilvánvalónak az említett premisszát. A feladat tehát az, hogy olyan érvet találjunk, amelynek premisszái mindenki (vagy legalábbis a lehető legtöbb érintett) számára nyilvánvalóak. Erre teszek kísérletet az első szakaszban az úgynevezett 'Tudás argumentum' segítségével. Ennek az érvnek a szembeállítását követzik a második szakaszban a 'Modális argumentummal', illetve a 'Milyen-valaminek-lenni argumentummal' a harmadik szakaszban. A negyedik szakaszban a qualia kauzális szerepének kérdését tárgyalom. A legnyomósabb tényező, ami visszatart egyeseket a qualia létezésének elismerésétől az, hogy ehhez oksági szerepet kell tulajdonítaniuk a qualiának, a

---

<sup>2</sup> Elsősorban élő diszkusszióban, de lásd például Keith Campbell: *Metaphysics*. Belmont, 1976, 67. o.

fizikai világra és különösen az agyra vonatkozóan<sup>3</sup>; ezt pedig nehéz úgy csinálni, hogy közben ne tűnjön úgy, mintha tündérekben hinnénk. A negyedik szakaszban úgy próbálom megcáfolni ezt az ellenvetést, hogy megmutatom: tökéletesen relevánsan érvelhetünk a qualia epifenomenális jellege mellett.

## I. A Tudás argumentum

A színek megkülönböztetésének képessége nagymértékben eltér az egyes emberek esetében. Tegyük fel, hogy miközben megpróbáljuk feltérképezni ezeket az eltéréseket, rábukkanunk Fredre. Fred valamennyi vizsgált alanynál fejlettebb színlátással rendelkezik; minden különbségtételre képes, amit valaha valaki megtett, továbbá egy olyanra is, amire mi még távolról sem. Ha elé teszünk egy rakás érett paradicsomot, azt következetesen két, nagyjából egyenlő csoportra osztja. Vagyis ha bekötjük a szemét, és összekeverjük a paradicsomokat, majd eltávolítjuk a szemkötőt és arra kérjük, hogy végezze el újra a csoportosítást, akkor pontosan ugyanarra a két csoportra osztja őket. Megkérdezzük Fredtől, hogy hogyan csinálja. Azt feleli, hogy nem látja azonos színűnek az összes érett paradicsomot, mi több, ugyanezt elmondhatná még számos dologról, amit mi pirosként csoportosítunk. Két színt lát ott, ahol mi egyet, és ebből következően saját használatra bevezette a 'piros<sub>1</sub>' illetve 'piros<sub>2</sub>' szavakat, hogy jelölje a különbséget. Esetleg azt is elárulja, hogy gyakran próbálta megtanítani a barátait a piros<sub>1</sub> és piros<sub>2</sub> közötti különbségre, de nem jutott semmire, ezért kénytelen volt levonni a következtetést, hogy rajta kívül mindenki más piros<sub>1</sub>/piros<sub>2</sub> színvak. Az is lehet, hogy a gyermekei esetében sikerült részleges sikereket felmutatnia – ez végső soron nem lényeges. Akárhogyis, elmondása szerint helytelen lenne azt gondolnunk, hogy mivel a 'piros' a 'piros<sub>1</sub>'-ben és a 'piros<sub>2</sub>'-ben is jelen van, az utóbbiak az előbbi szín árnyalatai. Pusztán azért használja a bevett 'piros' kifejezést, hogy jobban illeszkedjen a mi korlátozott nyelvhasználatunkhoz. Számára a piros<sub>1</sub> és a piros<sub>2</sub>

---

<sup>3</sup> Lásd pl. D. C. Dennett: 'Current Issues in the Philosophy of Mind', *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978), 249-61. o.

épp annyira különbözik egymástól illetve a többi színtől, mint a sárga a kéktől. Mindezt alátámasztja a gyakorlat is: könnyedén rendezí külön csoportba a piros<sub>1</sub> és piros<sub>2</sub> színű paradicsomokat a legkülönbözőbb látási viszonyok közepette. Továbbá Fred kivételes képességének fiziológiai alapját vizsgálva kiderült, hogy Fred látórendszere ugyanolyan élesen képes elkülöníteni a vörös spektrumban két különböző hullámhosszt, ahogy mi tesszük a sárga és a kék esetében.<sup>4</sup> Azt hiszem, el kell fogadnunk, hogy Fred ténylegesen legalább eggyel több színt lát, mint mi; a piros<sub>1</sub> más, mint a piros<sub>2</sub>. Fred számára olyannak tűnünk, amilyenek egy totálisan zöld/piros színvak ember tűnik a mi számunkra. 'A vakok országa'<sup>5</sup> című H. G. Wells elbeszélés egy látó férfiról szól, aki egy tökéletesen vak közösségbe kerül. A férfi képtelen meggyőzni őket, hogy ő lát, vagyis plusz egy érzékszervvel rendelkezik. Teljességgel felfoghatatlannak tartják az extra érzékszervet, és gúnyt űznek belőle; a férfi azon képességeit pedig, hogy ki tudja kerülni az árkokat, valamennyiükön felülkerekedik párviadalokban stb. pontosan ezeként a képességekként (és nem többként) könyvelik el. Az ő hibájukat követnénk el, ha tagadnánk, hogy Fred eggyel több színt lát, mint mi.

Miféle tapasztalatra tesz szert Fred, amikor piros<sub>1</sub>-et és amikor piros<sub>2</sub>-t lát? Milyen az új szín vagy színek? Jó lenne tudni, de nem tudjuk; és úgy tűnik, nincs az a Fred agyáról és látószerveiről szóló fizikai információ, ami elárulná nekünk. Lehet, hogy rájövünk, hogy Fred csapjai differenciálisan reagálnak a spektrum vörös tartományának bizonyos fényhullámaira, amelyeket a mi csapjaink azonosként érzékelnek (esetleg Frednek eggyel több csapja van), és ez vezet nála a szín-megkülönböztetési viselkedésért felelős agyállapotok szélesebb skálájához. Csakhogy mindez nem árul el semmit arról, amit valójában tudni akarunk Fred színélményéről. Valamit nem tudunk róla. De (legalábbis feltehetjük, hogy) mindent tudunk Fred testéről, viselkedéséről (és

<sup>4</sup> Akinek szimpatikusabb, megfogalmazhatja ugyanezt illetve a későbbi leegyszerűsítéseket Land terminológiájában. Lásd pl. Edwin H. Land: 'Experiments in Color Vision', *Scientific American*, 200 (1959 május 5), 84-99. o.

<sup>5</sup> H. G. Wells: *A vakok országa*, Európa, 1969, (Ruzitska Mária fordítása)



az azzal kapcsolatos diszpozícióiról), belső fiziológiájáról, továbbá mindent, amit a másokhoz fűződő viszonyainak és történetének fizikai leírása tartalmazhat. Valamennyi fizikai információ a birtokunkban van. Következésképpen mindezt tudni *nem* ugyanaz, mint mindent tudni Fredről. Ebből következően a fizikalizmus valamit kihagy.

A konklúzió megerősítése érdekében képzeljük el, hogy Fred belső működéseinek vizsgálata során rájövünk, miként lehetne valamennyiünk fiziológiai felépítését Fred mintájára megváltoztatni; esetleg Fred a tudományra hagyja porhüvelyét, és miután meghal, képesek vagyunk átültetni a látószerveit valaki másba – a technikai részletek megint csak nem számítanak. A lényeg, hogy ezek a fejlemények hatalmas érdeklődést váltanának ki. Az emberek azt mondanák: „Végre megtudjuk, milyen azt a szint látni; végre kiderül, miben különbözött tőlünk Fred, amit olyan kitaróan próbált elmagyarázni.” Tehát nem lehet, hogy végig mindent tudtunk Fredről. Csakhogy *ex hypothesi* mindvégig tudtunk Fredről mindent, ami a fizikalista sémában megjelenik; következésképp a fizikalista séma valamit kifelejt.

Másképp fogalmazva: az operáció *után többet* fogunk tudni Fredről, különös tekintettel a színélményeire. De már előtte is rendelkezésünkre állt minden fizikai információ a testéről illetve az agyáról, amit csak kívánhattunk; vagyis mindaz, ami valaha is részét képezte az elméről és a tudatosságról szóló fizikalista leírásoknak. Vagyis mindennél több is tudható. Tehát a fizikalizmus nem teljes.

Fred és az új szín(ek) persze első sorban retorikai eszközök. A fenti tézist ugyanúgy illusztrálhatnánk hétköznapi emberek és a megszokott színek segítségével. Mary-t, a kiváló tudóst valamiért arra kényszerítik, hogy egy fekete-fehér szobából figyelje a külvilágot, egy fekete-fehér televízió képernyőjén keresztül. Mary a látás neurofiziológiájára szakosodik, és (tegyük fel, hogy) összegyűjti az összes tudható fizikai információt arról, hogy mi megy végbe, amikor egy érett paradicsomot vagy az eget látjuk, illetve amikor a ‘piros’ és ‘kék’ kifejezéseket használjuk és így tovább. Például felfedezi, hogy

pontosan mely (az égből érkező) hullámhossz-kombinációk stimulálják a retinát, és pontosan miként okozza mindez – a központi idegrendszer közvetítésével – a hangszálak összehúzódását és a tüdőben lévő levegő kiáramlását, ami „Az ég kék” mondat kimondását eredményezi. (Aligha tagadható, hogy elvileg lehetséges mindezt a fizikai információt fekete-fehér televízión keresztül elsajátítani – máskülönben a Mindentudás egyeteme *sűükségszerűen* csak színes tévén mehetne.)

Mi történik, ha Mary-t kiengedik a fekete-fehér szobából, vagy adnak neki egy színes televíziót? *Megtud* valami újat vagy nem? Magától értetődőnek tűnik, hogy meg fog tudni valamit a világról és az arra vonatkozó vizuális tapasztalatunkról. De ebben az esetben azt kell mondanunk, hogy a korábbi tudása nem volt teljes. Viszont *valamennyi* fizikai információ a rendelkezésére állt. Következésképpen ennél többről van szó, és a fizikalizmus téved.

Természetesen ugyanezt a Tudás argumentumot megfogalmazhatnánk a tapintással, a hallással vagy a testi észlelésekkel kapcsolatban is; illetve általában mindazon mentális állapotokkal kapcsolatban, amelyekről azt szoktuk gondolni, hogy rendelkeznek (szóhasználatától függően) nyers érzetekkel, fenomenális jelleggel vagy qualiaival. A konklúzió minden esetben az, hogy a qualia kimarad a fizikalista beszámolóból. A Tudás argumentum poleмикus ereje pedig éppen abban áll, hogy meglehetősen bonyolult tagadni a központi tézist, miszerint rendelkezésünkre állhat az összes fizikai információ anélkül, hogy birtokában lennénk az összes lehetséges információnak.

## II. A Modális argumentum

A Modális argumentum alatt a következő típusú érvet értem.<sup>6</sup> Bármilyen is a baj a más elmékre vonatkozó szkepticizmus pozíciójával, az biztos, hogy nem deduktív logikai hibát követnek el. Semmiféle fizikai információból nem

---

<sup>6</sup> Láts pl. Keith Campbell: *Body and Mind*, New York, 1970 és Robert Kirk: 'Sentience and Behaviour', *Mind*, 83 (1974), 43-60. o.

*következik logikailag*, hogy valaki más rendelkezik tudatossággal, vagy egyáltalán érez valamit. Tehát van egy olyan lehetséges világ, amelyben az organizmusok valamennyi fizikai aspektusban (beleértve a funkcionális állapotokat, fizikai történetet stb.) tökéletesen megegyeznek velünk, ugyanakkor alapvetően különböznek tőlünk, amennyiben semmiféle tudatos mentális étellel nem rendelkeznek. De mégis mi az, ami nekünk van, és nekik nincs? *Ex hypothesi* nem valami fizikai. Minden fizikai tekintetben pontosan ugyanolyanok vagyunk. Következésképp a mi esetünkben többről van szó, mint a pusztá fizikairól. Vagyis a fizikalizmus hibás.<sup>7</sup>

Néha felmerül, hogy a Modális argumentum félreérti a fizikalizmust, amennyiben megfelelnek róla, hogy az elmélet *kontingens* igazságként van elővezetve.<sup>8</sup> De ezt mondani nem más, mint azt mondani, hogy a fizikalista *néhány* lehetséges világra (különös tekintettel a sajátunkra) szorítkozik; és a Modális argumentum csak eme gyengébb állítás ellen fogalmazódik meg. Ha (más világok lakóitól eltekintve) mi a *mi* világunkban rendelkezünk olyan tulajdonságokkal, amelyekkel más lehetséges világokban előforduló fizikai replikáink nem, akkor rendelkezünk nem-fizikai tulajdonságokkal vagy qualiával.

A modális argumentummal sokkal inkább az a baj, hogy egy vitatható modális intuíción nyugszik. Azért vitatható, mert vitatják. Egyesek komolyan kétségbe vonják, hogy létezhetnek olyan fizikai replikáink más lehetséges világokban, amelyek mindazonáltal nélkülözik a tudatosságot. Továbbá legalább egy

---

<sup>7</sup> Azért fogalmaztam meg az érvt világok közötti kontextusban a szokásos világon belüli kontextus helyett, hogy elkerüljem a szupervenianciával, oksági anomáliákkal és hasonlókkal kapcsolatos mellékes komplikációkat.

<sup>8</sup> Lásd p. W. G. Lycan: 'A New Lilliputian Argument Against Machine Functionalism', *Philosophical Studies*, 35 (1979), 279-87. o., 280. o. és Don Locke: 'Zombies, Schizophrenics and Purely Physical Objects', *Mind*, 85 (1976), 97-9. o.

gondolkodó, aki korábban osztozott ebben az intuíción, mostanra kételyeket táplál iránta.<sup>9</sup>

A seregszemle silány megközelítésnek tűnhet, de modális intuíciók esetében gyakran nincs más választásunk – különösen ha felidézünk, hogy a kezdeti cél a polemikus szempontból lehető legerősebb érv megtalálása volt.

A Tudás argumentum elkötelezettjeiként persze könnyedén elfogadhatjuk a szóban forgó modális intuíciót; csakhogy ez a fizikalista leírás hiányosságát bizonyító érv *következménye* lesz, nem pedig annak alapja. A helyzet tovább bonyolodik, ha figyelembe vesszük, hogy a fizikai dolgok és a qualia viszonya talán hasonló az esztétikai és a természeti minőségek feltételezett kapcsolatához. Két lehetséges világ, amelyek valamennyi természeti vonatkozásukban megegyeznek (beleértve az érzékelésre képes lények tapasztalatait is), szükségképpen megegyeznek minden esztétikai minőségükben is; mégis minden további nélkül fenntartható, hogy az utóbbiak nem redukálhatók az előbbiekre.

### III. A 'Milyen-valaminek-lenni' argumentum

„Milyen lehet denevérenek lenni?”<sup>10</sup> című írásában Thomas Nagel mellett érvel, hogy semmiféle fizikai információ nem árulja el, hogy milyen lehet denevérenek lenni, következésképp mi, emberek képtelenek vagyunk elképzelni, hogy milyen is lehet denevérenek lenni. Ennek az állításnak az az alapja, hogy csak a denevér nézőpontjából érthető meg, hogy milyen denevérenek lenni,

---

<sup>9</sup> Ld. R. Kirk: 'From Physical Explicability to Full-Blooded Materialism', *The Philosophical Quarterly*, 29 (1979), 229-37. o. Lásd továbbá a modális intuícióval szembeni érveket például Sydney Shoemaker: 'Functionalism and Qualia', *Philosophical Studies*, 27 (1975), 291-315. o.

<sup>10</sup> Thomas Nagel: 'Milyen lehet denevérenek lenni?', Vulgo, V (2004) II, 3-12. o. (Sutyák Tibor fordítása). Két dolgot fontos megemlíteni a cikkkel kapcsolatban. Az egyik az, hogy a Nagel álláspontjától való elhatárolódásom ellenére is a lekötölezettje maradok. A másik pedig, hogy a szöveg előrehaladtával a hangsúly folyamatosan áthelyeződik, amíg végül a szerző nem csupán a fizikalizmust, hanem valamennyi létező elmefilozófiát (beleértve azokat is, amelyek elismerik a – redukálhatatlan – qualia létezését) támad, amiért figyelmen kívül hagyják a nézőpont kérdését.

amely nézőpont nem azonos a miénkkel, továbbá nem ragadható meg fizikai terminusokban, amelyek lényegük szerint ugyanúgy megérthetők különböző nézőpontokból.

Fontos ezt az érvet megkülönböztetnünk a Tudás argumentumtól. Amikor arról panaszkodtam, hogy semmiféle Fredről szerzett fizikai információ nem árulja el nekünk, hogy milyen az ő különleges színélménye, akkor nem azt fájlaltam, hogy nem fogjuk megtudni, hogy milyen lehet Frednek *lenni*. Azt állítottam, hogy van valami a tapasztalatával *kapcsolatban* (annak egy minősége), amiről nem szerzünk tudomást. Ha és amennyiben ki is derül, hogy mi ez a minőség, azt továbbra sem fogjuk tudni, hogy milyen Frednek *lenni*, de többet fogunk tudni *róla*. Nincs az a Fredde kapcsolatos tudás (legyen az fizikai vagy sem), ami Fredről való „belső” tudást eredményezne. Mi nem Fred vagyunk. Ebből következően egy sor olyan (például az „*én magam* vagyok az, aki...” formájú mondatokkal kifejezett) dolog van, amelyek Fred tudásának tárgyát képezik, a miénknek pedig – tekintve, hogy mi nem Fred vagyunk – nem.<sup>11</sup>

Amikor Fred az egyedül általa látott színt látja, tudja egyrészt, hogy miként különbözik a tapasztalata a piros látványának tapasztalatától stb., *másrészt* hogy ő maga látja azt. A fizikalistának és a qualia megszállottnak egyaránt el kell ismernie, hogy egyáltalában semmiféle *mások* birtokában lévő, Fredről szóló információ nem eredményezheti az utóbbiról való tudást. Az én kritikám viszont az előbbire vonatkozik, és azt állítja, hogy Fred tapasztalatának speciális minősége ténylegesen ehhez a tapasztalathoz tartozik, és erről a fizikalizmus megfeledez, lévén, hogy semmiféle fizikai információ nem képes számot adni róla.

Nagel úgy tűnteti fel a kérdést, mintha az általa tárgyalt probléma egy tapasztalatról való tudás egy másik tapasztalatra vonatkozó tudásból történő kikövetkeztetése lenne; vagyis ismerős tapasztalatok alapján elképzelni, hogy milyen lehet egy ismeretlen tapasztalat. Hume példájának segítségével

---

<sup>11</sup> De se tudás David Lewis terminológiájában. Lásd: 'Attitudes De Dicto and De Se', *The Philosophical Review*, 88 (1979), 513-43. o.

megfogalmazva a kék szín valamely árnyalatának ismeretéből képesek vagyunk kikövetkeztetni, hogy milyen lenne a kék egyéb árnyalatait látni. Nagel azt állítja, hogy a denevérekkel és társaikkal az a gond, hogy túlságosan különböznek tőlünk. Nehéz ezt a fizikalizmus elleni érvként értelmezni. A fizikalizmus nem implicál semmiféle speciális tézist az ember imaginatív vagy következtetési képességeivel kapcsolatban, és nem világos, hogy miért kellene implicálnia.<sup>12</sup>

Akárhogyan is, a Tudás argumentum nem érinti ezt a kérdést. Ha a fizikalizmus helytálló lenne, akkor a kellő mennyiségű, Fredről szerzett, fizikai információ elejét venné minden – a különleges színelményre irányuló – további következtetésre és speciális imaginatív vagy megértési aktusra való igénynek. *Az információ már a birtokunkban lenne.* Csakhogy nyilvánvalóan nincs. Ez lenne az érv lényege.

#### IV. Az epifenomenalizmus rémképe

Van bármi jó okunk rá, hogy visszautasítsuk az elképzelést, amely szerint a qualia kauzális szempontból hatástalan a fizikai világra nézve? A továbbiakban a nemleges válasz mellett fogok érvelni, de mindeközben nem foglalok állást a klasszikus epifenomenalista pozícióval rokonított két elképzéssel kapcsolatban. Az első elképzelés szerint a mentális *állapotok* hatástalanok a fizikai világ vonatkozásában. Mindössze annyit próbálok megmutatni, hogy fenntartható az álláspont mely szerint némely mentális állapotok bizonyos tulajdonságainak (amelyeket qualianak neveztem) birtoklása vagy nélkülözése mit sem változtat a fizikai világon. A másik elképzelés szerint a mentális kauzálisan *tökéletesen* tehetetlen. Pusztán azt állítom, hogy esetlegesen fel kell tennünk, hogy a *qualia* megjelenése hatással van *más mentális állapotokra*, de hatástalan minden fizikaira nézve. Az arra vonatkozó általános megfontolások, hogy miként lehetünk

---

<sup>12</sup> Lásd Laurence Nemirow megjegyzéseit Nagel cikkéhez, a *Mortal Questions*-ről írott recenziójában: *The Philosophical Review*, 89 (1980), 473-7. o. Ezzel kapcsolatban különösen hálás vagyok egy David Lewis-szal folytatott eszmecsereért.

tudatában a qualia megjelenésének, csakugyan ezt az álláspontot valószínűsítük.<sup>13</sup>

Általában három érvet szokás felhozni mellett, hogy egy qualinak (mint amilyen a fájdalom fájdalommassága) rendelkeznie kell kauzális erővel a fizikai világra nézve, és ily módon e quale meglétének esetenként hatással kell lennie az agyi folyamatokra. Amellett fogok érvelni, hogy ezek egyike sem ténylegesen bizonyító erejű. (Hálával tartozom Alec Hyslopnak és John Lucasnak, amiért sikerült erről meggyőzniük.)

(i) Nyilvánvalónak tűnik, hogy a fájdalom elkerülésére való törekvésért, a „Fáj” mondat kimondásáért stb. részben a fájdalom fájdalommassága felelős. Csakhogy – a hume-i gondolatot megfordítva – mindenről kiderülhet, hogy valójában nem oka valamely okozatnak. Mindegy, milyen gyakran következik *A* után *B*, és mindegy, hogy kezdetben mennyire nyilvánvalónak tűnik a kapcsolat oksági természete, a hipotézis, amely szerint *A* okozza *B*-t felszámolható egy áthidaló elmélet segítségével, amely megmutatja, hogy *A* és *B* egyaránt egy közös, alapvető oksági folyamat különböző okozatai.

A Lee Marvin öklének balról jobbra haladó mozgását rögzítő képkockákat követő, John Wayne fejének megegyező irányba történő elmozdulását ábrázoló képkockák az avatatlan szem számára legalább olyan kauzálisnak tűnnek, mint bármi más.<sup>14</sup> És persze az utóbbihoz hasonló képek számtalan más westernben követik az előbbihez hasonló képeket. Mindez mit sem számít, ha ismerjük az áthidaló elméletet, amely szerint a szóban forgó képek valamennyien egy (a vetítőt és a filmet magában foglaló) alapvető, oksági folyamat okozatai. Az epifenomenalista ugyanezt elmondhatja például a fájdalommasság és a viselkedés kapcsolatáról. A kapcsolat egyszerűen annak az eredménye, hogy bizonyos agyi folyamatok okozzák mindkettőt.

---

<sup>13</sup> Lásd K. Campbell *Body and Mind* c. könyvéről írt recenziómat: *Australian Journal of Philosophy*, 50 (1972), 77-80. o.

<sup>14</sup> Vö. Jean Piaget: 'The Child's Conception of Physical Causality', újranyomva in *The Essential Piaget*, London, 1977.



(ii) A második ellenvetés a darwin-i evolúcióelmélettel kapcsolatos. A természetes szelekció szerint a bizonyos idő után kialakuló sajátosságok az élőlény fizikai túlélését segítik elő. Feltételezhetjük, hogy a qualia csak egy bizonyos idő után alakult ki – tekintve, hogy a legkorábbi életformák nem rendelkeztek ilyennel, mi viszont igen -, következésképp jogos elvárás, hogy előnyös legyen a túlélés szempontjából. Az ellenvetés szerint tehát a qualia aligha lehetne hasznunkra a túlélésben, ha semmi hatással nem lenne a fizikai világra.

Az érv vonzereje tagadhatatlan, ugyanakkor megfogalmazhatunk egy erős ellenvetést. A jegesmedvék meglehetősen vastag és meleg bundával rendelkeznek. Az evolúcióelmélet ezt (feltehetőleg) azzal magyarázza, hogy a vastag és meleg bunda elősegíti a túlélést a Sarkvidéken. Csakhogy a vastag bunda együttjár azzal, hogy a bunda nehéz is, ami viszont *aligha* előnyös túlélési szempontból. Lévéen, hogy lelassítja az állatot.

Azt jelentené ez, hogy megcáfoltuk Darwint, mert találtunk egy olyan kifejlődött jegyet – a nehéz bunda birtoklását -, ami nem segíti a túlélést? Természetesen nem. A nehéz bunda elkerülhetetlen velejárója a meleg bundának (tekintve, hogy az adott kontextusban a jelenlegi hőszigetelési technológiák nem álltak rendelkezésre), és a meleg bunda által biztosított túlélési előnyök meghaladták a nehéz bundából származó hátrányokat. A lényeg az, hogy Darwin elméletéből mindössze annyi következik, hogy bármely kifejlődött sajátosságról feltételezhetjük, hogy *vagy* elősegíti a túlélést, *vagy* egy előnyös tulajdonság mellékterméke. Az epifenomenalista szerint a qualia az utóbbi kategóriába tartozik, vagyis nem más, mint bizonyos (túlélési szempontból kiemelkedően hasznos) agyi folyamatok mellékterméke.

(iii) A harmadik ellenvetés a más elmékről való tudásunkkal kapcsolatos. A más elmékről szerzett tudásunk legalábbis részben a mások viselkedéséről való tudásunkból ered. A következtetés természete némileg tisztázatlan, de az nyilvánvaló, hogy a viselkedésből indulunk ki. Ezért gondoljuk, hogy a kövek nem éreznek, a kutyák viszont igen. Ugyanakkor – szól az ellenvetés – hogy

következtethetnék valakinek a viselkedéséből arra, hogy az enyémhez hasonló (vagy egyáltalán bármilyen) qualiával rendelkezik, ha a viselkedését nem tekinthetem a qualia *folyománynak*. Man Friday lábnyma azért lehetett bizonyíték Man Friday jelenlétére, mert a lábnymok emberekhez tartozó lábak oksági következményei. Márpedig az epifenomenalista nem tekintheti a viselkedést (vagy bármit, ami fizikai) a qualia következményének.

De tegyük fel, hogy azt olvasom a *Times*-ban, hogy a Spurs nyert. Ez kiváló bizonyíték arra, hogy a *Telegraph* is azt írta, hogy a Spurs nyert – annak ellenére, hogy a *Telegraph* (reményeim szerint) nem a *Times*-ból értesül az eredményekről. Mindkét hírlap kiküldi a maga tudósítóját a mérkőzésre. A *Telegraph* tudósítása semmilyen értelemben nem a *Times* tudósításának a következménye, mindazonáltal az utóbbi mégis elégséges bizonyítéka az előbbinek.

Az érvelés a következőképpen rekonstruálható. A *Times*-ban azt olvasom, hogy a Spurs nyert. Ebből azért gondolhatom, hogy a Spurs nyert, mert tudom, hogy a *Times* tudósításának legvalószínűbb oka a Spurs győzelme. Ugyanakkor azt is tudom, hogy a Spurs győzelme számos egyéb hatást is kiváltott volna – többek között minden bizonnyal egy tudósítást a *Telegraph*-ban.

Egy okozatból visszakövetkeztetek az okára, majd abból ismét egy másik okozatra. Az, hogy egyik okozat sem okozza a másikat, mellékes. Mármost az epifenomenalista megengedi, hogy a qualia az agyban lejátszódó folyamatok okozata. A qualia nem okoz semmi fizikait, de maga fizikai okok okozata. Következésképp az epifenomenalista következtethet mások viselkedéséből arra, hogy ők is rendelkeznek qualiával, mégpedig úgy, hogy valaki más viselkedéséből visszakövetkeztet e viselkedés agyi okaira, majd ezekből tovább, az alany qualijára.

Ilyen vagy olyan megfontolásokból joggal gondolhatja valaki, hogy az utóbbi gondolatmenet sokkal megkérdőjelezhetőbb, mint a hírlap -tudósítások esetében. És igaza is van. A mások elméjének problémája a filozófia egyik legfontosabb kérdése, ami nem mondható el a más hírlap-tudósítások

problémájáról. Másfelől viszont ez nem speciálisan az epifenomenalizmus problémája, szemben mondjuk az interakcionizmussal.

Létezik egy meglehetősen kézenfekvő válasz az általam megfogalmazott három ellenérvre. „Rendben van, tegyük fel, hogy nincs egyértelmű cáfolat az epifenomenális qualia létezésére. Ez mitsem változtat a tényen, hogy a qualia nem más, mint egy korcs nyúlvány. Nem *csinál* semmit, nem *magyaráz meg* semmit, nem jó másra, mint hogy kielégítse a dualisták intuícióit, és továbbra is teljes rejtély marad, hogy miként illeszkedik a tudomány világképébe. Röviden: nem értjük és nem is érthetjük a qualia mikéntjét és miértjét.”

Míndez tökéletesen igaz; de nem ellenérv a qualiával szemben, tekintve, hogy az ember (és az emberi képességek) túlon túl optimista elképzelésén alapul. Valamennyien az evolúció termékei vagyunk. Azt értjük és érezzük, amit a túlélés érdekében értenünk és éreznünk kell. Az epiphenomenális qualia tökéletesen mellékes a túlélés szempontjából. A természetes szelekció evolúciónk egyetlen szakaszán sem kedvezett azoknak, akik képesek voltak azonosítani önnön okaikat, felismerni az őket irányító törvényszerűségeket, vagy megérteni saját létezésük tulajdonképpeni miértjét. És pontosan ezért nem tudjuk mi sem.

Gyakran elkerüli a figyelmünket, hogy a fizikalizmus mennyire szélsőségesen optimista a saját képességeinket illetően. Ha a fizikalizmus helytálló, akkor – persze csak nagy körvonalakban – sikerült megragadnunk a dolgok rendjében elfoglalt helyünket. Bizonyos dolgok pusztán a komplexitásuknál fogva meghaladják az értelmünket – szörnyen sok neuron van az agyban –, de legalábbis elvben mindenre rájöttünk. De vegyük csak fontolóra azt a lehetőséget, hogy az univerzumban így vagy úgy minden releváns a *homo sapiens* fennmaradásának szempontjából. Ennek valószínűsége minden bizonnyal meglehetősen alacsony. Csakhogy ebben az esetben be kell látnunk, hogy a dolgok rendszere minden valószínűség szerint tartalmaz egy (talán nagy) részt, amelynek megismeréséhez vagy megértéséhez az evolúció soha nem fog

közelebb vinni minket. Azon egyszerű okból, hogy az efféle tudás illetve megértés irreleváns a túlélés szempontjából.

A fizikalisták rendszerint hangsúlyozzák, hogy nézetük szerint mi a természet részét képezzük, ami rendben is van. De ha tényleg a természet részét képezzük, akkor mostani milyenségünket teljes mértékben az eddig lezajlott evolúciós folyamatnak köszönhetjük, amelynek minden egyes lépése kizárólag a túlélési potenciál megőrzésének vagy növelésének szükséglete által korlátolt véletlen műve volt. Az a csoda, hogy egyáltalán annyit értünk, amennyit értünk, és nincs abban semmi különös, hogy vannak dolgok, amelyek a megértésünkön kívül esnek. Hogy miként illeszkedik az epifenomenális qualia a dolgok rendszerébe, talán éppen ezek közé tartozik.

Lehet, hogy mindez egy átfogó világkép és az abban elfoglalt helyünk feltérképezésére való képességünk indokolatlanul pesszimista képének tűnik. De tegyük fel, hogy felfedezünk egy a legmélyebb óceánok fenekén élő intelligens tengeri csigát. Elképzelhető, hogy a zord életkörülmények szükségessé tették racionális képességek kifejlődését. Intelligens mivoltuk ellenére – közvetlen környezetükből kifolyólag – a tengeri csigák a miénkhöz képest meglehetősen korlátozott fogalommal rendelkeznek a világról. Mindazonáltal létrehozták a saját tudományaikat, amelyek a maguk korlátolt fogalmaival meglepően jól működnek. Vannak filozófusok is, akiket csigológusoknak hívnak. Némelyek közülük elszánt csigológusnak nevezik magukat, mások engedékeny csigológusnak.

Az elszánt csigológusok azt állítják, hogy a rendelkezésükre álló korlátolt fogalmak (vagy a tudomány haladásával ezek kidogozottabb, mégis a korábbiakhoz nagyon hasonló formái) elvben elégségesek kivétel nélkül minden létező leírására. Gyengébb perceikben az elszánt csigológusok átengedik magukat a sejtésnek, hogy az elméletük megfelelkezik valamiről. De ellenállnak a balsejtelemnek és ellenlábasaiknak (az engedékeny csigológusoknak), amennyiben (tökéletesen helyesen) rámutatnak, hogy még soha egyetlen csigológusnak sem sikerült kisilabizálnia, hogy miként illeszkedik

ez az (állítólag kimaradt) maradvány a világ működését oly sikeresen leíró tudományok által felvázolt képbe.

Efféle tengeri csigák nem léteznek, de akár létezhetnének is. És létezhetnek nálunk magasabb rendű lények is, amelyek úgy viszonyulnak hozzánk, mint mi a tengeri csigákhoz. Nem tehetjük a magunkévá eme felettes lények nézőpontját tekintve, hogy mi nem ők vagyunk – mindazonáltal egy efféle perspektíva lehetősége, azt hiszem, ellenszerként hathat a túlzott optimizmussal szemben.<sup>15</sup>

**Polgárdi Ákos fordítása**

---

<sup>15</sup> Hálával tartozom Robert Paragetternek számos észrevételéért, valamint – egyet nem értése ellenére – Paul E. Meehl 'The Compleat Autocerebroscopist' c. írása IV. szakaszának in Paul Feyerabend és Grover Maxwell (szerk.): *Mind, Matter, and Method*, Minneapolis, 1966.





Kenéz László:  
*Logikai és fizikai konstrukció\**

## Bevezetés

Az alábbiak során azt vizsgálom meg, hogy Russell konstrukciós eljárása felhasználható-e az elme megismerésére a mesterséges intelligencia kutatásában. A probléma ismert: amennyiben az elme bizonyos tulajdonságai kizárólag az első személyű perspektíva felől ismerhetők meg, mit kezdhetnénk az elmével a gépek felől, amely esetében legfeljebb a harmadik személyű perspektíva viselkedési adataira hagyatkozhatunk. Nos, az alapgondolat igen egyszerű: ha a *logikai konstrukció* a megismerés eszköze, miért ne lehetne egy *fizikai konstrukció*, vagyis *maga a gép* is az? Tudjuk ugyanis, Russell a konstrukció segítségével érzetadatokkal váltja ki az elvont fizikai fogalmakat, a fizikát ily módon a közvetlen megismerés fundamentumára helyezve (Russell 1914/1976). Vajon nem lehetne egy nagy fordulattal ugyanilyen módon, de más kiindulópontot választva, a gépek megfigyelésiadataival kiváltani az elmét, bevonva ezzel a harmadik személyű perspektíva adataira alapozott tudás körébe?

Ki fog derülni. Elsőként inkább arról érdemes néhány szót ejteni, miért is olyan fontos ez. Mint ismeretes, manapság egyre többen vélik úgy, hogy a természettudomány, s szűkebben a kognitív tudomány, és még szűkebben a pszichológiai igényű mesterséges intelligencia kutatás *nem* boldogulhat az elmével. Mivel nem mindenki gondolja azt, hogy ez így van, azt is meg kell világítani, miért gondolják sokan (velem együtt) úgy, hogy mégis. A baj (már ha van) mellelleg *episztemológiai* gyökerű, mint igyekszem megmutatni, így tehát

---

\* A szöveg a 2005 szeptember 29-30 között, az ELTE-n rendezett *Leírás, Jelentés, Denotáció* c. Russell-konferencián hangzott el.



episztemológiai gyógymódra van szükség. Márpedig Russell eljárása éppen ezzel szolgál. Érdemes tehát alaposabban megnézni, hátha valóban segíthet.

Az alábbi útvonalat ajánlom mindehhez. Kezdő lépésként (1) felvázolom Russell konstrukciós eljárását, majd (2) kiemelek egy olyan vázat, egészen pontosan formális feltételrendszert, amely aztán lehetővé teszi, hogy a konstrukciót bármilyen tetszőleges tartalommal feltölthessük, már amennyiben a terület, ahol alkalmazni kívánjuk, eleget tesz e feltételrendszer kívánalmainak. Röviden, általánosítjuk a russell-i módszert, hogy ne csak érzetadatokkal, hanem más adatokkal is dolgozhassunk. Ezután veszem szemügyre (3) az elme helyzetét a természettudományban, azért, hogy megvilágítsam a problémát, amelyre Russell-től ihletve remélem a megoldást. Ekkor vizsgáljuk csak meg (4), hogy alkalmazható-e egyáltalán a konstrukciós eljárás e problématerületen. Másképp, arra leszünk kíváncsiak, hogy az elme természettudományos megközelítése eleget tesz-e a konstrukció a második fejezetben kiemelt feltételeinek, a gondolatmenetet a mesterséges intelligencia kutatás közegére szűkítve. Ha igen, akkor a gépek értelmezhetőek úgy, mint fizikai konstrukciók, s ezáltal eszközként szolgálhatnak az elme megismerésére, ha nem, akkor nem. Mivel pedig csakis e vizsgálat közben érünk el arra a pontra, ahonnan majd észrevehető lesz, miféle zsákutcába is tévedtünk, egy merész fordulattal csak ekkor vezénylem a menetet más irányba (elárulom, a kontinentális fenomenológia felé). Végül pedig (5) egy olyan konstruktív elmetudomány képét villantom fel, amelyben lehetővé válik, hogy a gépeket az elmemegismerés eszközeinek tekintsük, azt is sugallva, hogy a mesterséges intelligencia kutatás, bár jelenleg az elmefilozófiával jár jegyben, egy hosszú távú, kölcsönösen előnyös, kiegyensúlyozott kapcsolatot mégis más partnertől (a kontinentális fenomenológiától) remélhet.

### **(1) Logikai konstrukció**

Jól tudjuk, amikor csak igény támadt arra, hogy a filozófia tudománnyá váljon, új módszer született. Nem csoda hát, ha, mint minden nagyra törő gondolkodó

az ókortól napjainkig, Russell is megfogalmazza a „tudományos filozofálás legfőbb maximájá”-t, amely a következőképpen szól:

Ahol csak lehetséges, logikai konstrukciókkal kell helyettesíteni a levezetett [inferred] entitásokat. (Russell 1914/1976, 252)

Fejtsük ki, mit jelent ez. A kulcsszavak rendre a következők: logikai konstrukció, helyettesítés, levezetett entitás. Vegyük először ez utóbbi kifejezést.

Mint ismeretes, Russell egész munkálkodásában döntő szerephez jut egy különbségtétel, amely tartalmában ugyan változásokat mutat, intenciójában azonban nem. Russell szerint ugyanis a dolgokat, még pontosabban a különféle entitásokat, két alapvető osztályba sorolhatjuk aszerint, ahogyan *megismerjük* őket. Az első osztályba a *közvetlenül* megismert entitások kerülnek, míg a másodikba azok, amelyeket csak *közvetve* ismerünk meg. Russell a múlt század elején, az *On Denoting*-ban így tesz különbséget „ismeret” és „valamiről való tudás” között (Russell 1905/1985, 144), öt évvel később pedig az ismertség [acquaintance] és leírás [description] révén szerzett tudás között (Russell 1910/1976).

Ezek a megkülönböztetések azonban rögtön plasztikusabbá válnak, ha a korrelatív tárgyakra, vagyis a különféleképpen megismert entitásokra is példát hozunk. Míg az *érzetadatokról* [sense-data] közvetlen ismeretet nyerhetünk, állítja Russell 1914-ben, addig az *anyagról* közvetlen ismeretünk nem lehet, csak tudomásunk, így például csakis denotáló kifejezések révén tudhatunk róla, ahogy ez már az *On Denoting*-ban is (Russell 1905/1985, 165) áll. Következésképp, az érzetadatok a *fellelhető* entitások közé sorolandók, az anyag pedig a lényegi természetüknél fogva *fel nem lelhető* entitások közé tartozik (Russell 1914/1976, 236).

Miért fontos ez? Egy közvetlenül ismert entitás egészen más *ismeretelméleti* státusszal bír, mint azok, amelyekről csak közvetett tapasztalattal rendelkezünk. Egyszerűen szólva, az előbbi entitások léte bizonyos, míg az utóbbiaké nem az.

Ami az érzetadatokat illeti, tudjuk, hogy léteznek, amíg adatok a számunkra, és hogy ez képezi a külső különös entításokra vonatkozó minden tudásunk ismeretelméleti alapját. (Russell 1914/1976, 239)

Az ismeretelméletileg kívánatos állapot így nyilvánvalóan az lenne, ha a közvetve megismerhető „külső” entítások létét valamiképp a közvetlen tapasztalat számára hozzáférhető entítások, vagyis az idézetben megnevezett érzetadatok segítségével lehetne bebiztosítani.

A kérdés tehát az, miképp? Nézzük elsőként, mi jellemzi a közvetett ismeretet. Russell szerint a közvetve megismert entításokra csak *következtetünk avagy levezetjük őket* [infer]. Megvan tehát az első keresett fogalom, ám haladjunk rögvést tovább, mert az a kérdés, miért nem optimális ez. Nos, a következtetés avagy levezetés nem képes olyan megfelelő kapcsot képezni a kiindulópont és a végpont között, ami ismeretelméleti szempontból elégséges lenne, mivel „kétséges” eljárás (Russell 1914/1976, 252). Egy levezetés ugyanis mindenkor csak állít valamely létet, amelyről azonban közvetlenül nem tudunk meggyőződni. A levezetett entítások nem adottak, hanem feltételezettek, létük nem bizonyos, hanem hipotetikus. Márpedig ily módon ez a lét csak „óhajtólagos”, következőképp megfelelő metafizikai aládúcólást igényel. Vagy lehetőség van valamilyen más megoldásra is? Csakhogy ha nem kívánunk metafizikai posztulátumokkal élni, mi mást tehetünk még?

Russell megoldása az, hogy a levezetett vagy hiposztazált entításokat közvetlenül megismerhető (de legalábbis kevésbé hipotetikus) entításokkal *helyettesíti*. Ha ugyanis helyettesítünk, akkor nem merészkedünk el a kiindulóponttól: mindvégig fenntartjuk a közvetlen ismertséget azokkal az elemekkel, amelyeket a megismerendő levezetett entitás helyébe állítunk.

Megvan tehát a második kulcsfogalmunk is, bár még nem világos, hogyan lehet ezt a szubsztitúciót végrehajtani.

Legyen az érzetadatok halmaza az episztemológiailag kitüntetett bázis. Amint azt ki-kí maga is megállapíthatja, a sorjázó érzetadatok (vagyis nekem most az a barna folt, és az attól jobbra elhelyezkedő zöldes-sárgás folt, hadd ne folytassam) *illetve* az anyag között még óriási a távolság. Amikor a fizika a tömegvonzásról beszél, biztos, hogy nem az én érzetadataimra gondol. Ez pedig azt jelenti, hogy az érzetadatok úgy, ahogyan élém kerülnek, nem alkalmasak az anyag kifejezéssel illetett hipotetikus entitás helyettesítésére. Valamilyen *műveletre* van szükségünk, ám mégis olyanra, amelynek során nem megy veszendőbe az érzetadatok kiemelt episztemológiai minősítettsége.

Nos, pontosan ezzel szolgál a *logikai konstrukció* eljárása. S ezzel megvan a harmadik kifejezés is, amelynek kapcsán rögvést említést érdemel az eljárást kiötlő *Whitehead* neve is, hiszen Russell tőle származtatja a módszert s magának csak az alkalmazás nívumát tartja fenn (Russell 1914/1976, 254). Nézzük meg azonban alaposabban, hogyan képes sajátos teljesítményére a konstrukció. Russell így írja le az eljárást:

Ha adva van egy sor kijelentés, amely névlegesen a feltételezett levezetett entitásokról szól, megfigyeljük azokat a tulajdonságokat, amelyeket meg kell követelnünk a feltételezett entításoktól, hogy kijelentéseink igazak legyenek. Azután – kis logikai ötletességgel – megkonstruáljuk bizonyos kevésbé hipotetikus entításoknak egy olyan logikai függvényét, amely rendelkezik a megkövetelt tulajdonságokkal. A [levezetett] entításokat helyettesítjük az így megkonstruált függvénnyel, s ily módon a kérdéses kijelentéshalmaz új, kevésbé kétséges értelmezését kapjuk meg. (Russell 1914/1976, 253)

Jól látható tehát, az eljárás ismereti hozadéka nem megvetésre méltó. Mielőtt azonban tovább méltatnánk, szenteljük figyelmünket az idézet legfurcsább

kifejezésének, mellesleg az egész gondolatmenet lelkének, a *logikai függvény* fogalmának. Mivel később ez fontos lesz, pontosan látnunk kell, mi is ez.

Nos, legyen  $y$  egy hipotetikus entitás, amelyet helyettesíteni akarunk kevésbé hipotetikus entításokkal, mondjuk  $x_1$ -gyel és  $x_2$ -vel. Ahhoz, hogy  $y$ -t helyettesíthessük, az előnyben részesített  $x_1$ -nek és  $x_2$ -nek olyan tulajdonságokat kell mutatnia, mint  $y$ -nak. Ha pedig egyenként erre nem képesek, s egyenként így helyettesíteni sem képesek  $y$ -t, akkor oly módon kell *egymáshoz rendelniük* őket, hogy az így képződő komplex egység képes legyen a szóban forgó tulajdonság implementálására. Röviden, egy *f függvényt* kell előállítanunk, amely a kívánt módon rendeli egymáshoz  $x_1$ -et és  $x_2$ -t. Ez a „metafizikai valósággal” nem rendelkező „megkonstruált fikció” (Russell 1914/1976, 253), vagyis maga a függvény (amely *csakis*  $x$ -eket tartalmaz) lesz az, amellyel helyettesíthetjük  $y$ -t. Vegyük tehát észre, nem metafizikai, hanem szigorúan ismeretelméleti vállalkozásról van szó. Később, a neutrális monista Russell már nem lesz ennyire óvatos, amikor konstruál (vö. Russell 1927), ez azonban most mellékes.

Ha tehát valóban sikerül megszerkeszteni egy megfelelő függvényt, akkor ennek alkotórészei egytől-egyig kevésbé hipotetikus entítások lesznek. Russellnek ez azért nem sikerül: két levezetett entitást, nevezetesen, mások érzetadatait, valamint az úgynevezett *szenzibiléket* fel kell tennie (Russell 1914/1976, 255). Végső soron azonban mégiscsak eléri célját. Márpedig ily módon a tudomány óriásit lép előre, hiszen a bizonyosság talaján maradván éri el a bizonytalant. A konstrukció tehát egy adott kijelentéshalmaz ismeretelméletileg előnyösebb *értelmezéséhez* segít hozzá. Nem tudásunk mennyisége gyarapszik, hanem, ha szabad így kifejezni, *minősége* javul. A későbbiekben ez ugyancsak fontos lesz.

De ennyi elég is. Mivel távolabbi célom az, hogy ezt az eljárást más területen használjam fel, tehát ne arra alkalmazzam, hogy érzetadatokkal helyettesítsem például a fizika fogalmait, a konkrét részletektől eltekintek, és nem követem tovább Russellt. Az idézet alapján inkább azt határozom meg, milyen *formális feltételek* között használható a fenti eljárás. Másképp, megkísédek meghatározni

azokat a feltételeket, amelyeknek teljesülnie kell ahhoz, hogy a logikai konstrukció russell-i módszerét egészen más területen is munkába állítsuk.

## **(2) Konstrukciós feltételek**

Lássuk tehát újra az idézetet. Kizárólag arra leszünk tehát kíváncsiak, milyen általános kívánalmak támaszthatók a konstrukció körülményeivel szemben.

Négy feltételt fogalmaztam meg az eljárás leírása alapján:

- (i) Adva kell legyen egy megkülönböztetés hipotetikus és kevésbé hipotetikus entitások között.
- (ii) Rendelkezésre kell, hogy álljanak bizonyos kijelentések a hipotetikus entitásokról.
- (iii) A hipotetikus entitások megfigyelhető tulajdonságokkal kell, hogy rendelkezzenek.
- (iv) Lehetséges kell legyen, hogy a kevésbé hipotetikus entitások is rendelkezhessenek a megfigyelt tulajdonságokkal.

Ez az a formális feltételrendszer, amelynek teljesülnie kell azon a területen, ahol a konstrukciót alkalmazni kívánjuk. Lássuk tehát, miért alkalmazható ez a fizika esetén.

Az érzetadatok, mint láttuk, Russell szerint nemhogy kevésbé hipotetikus entitások, mondjuk az anyagnál, hanem ismeretelméleti szempontból épphogy azok a közvetlenül megismert entitások, amelyekre a tudásnak támaszkodnia kell. Megvan tehát a kétféle entitás (i). A fizika számos kijelentést tesz az anyagról, így (ii) is rendben van. Az anyagnak bizonyos tulajdonságokkal kell rendelkeznie ahhoz, hogy a rá vonatkozó kijelentések igazak legyenek. Ilyen tulajdonság például a kiterjedés (iii). Érzetadataim folytonos változások közepette különféleképpen tagolják látóteremet, s ilyenekként, kiterjedtek.

Rendelkeznek tehát azzal a tulajdonsággal, amelyet az anyagtól követelünk meg ahhoz, hogy a rá vonatkozó kijelentés igaz legyen (iv). Mivel a feltételek teljesültek (igaz, egyelőre csak egyetlen kijelentésre), kezdetét veheti a konstrukció. Akit érdekel, hogyan hajtja végre ezt Russell, méghozzá átfogó érvennyel, nem kevés logikai ötletességről tanúbizonyságot téve, az lapozza fel a megfelelő részeket (Russell 1914/1976, 256 skk.). Számunkra ennek most nincs jelentősége, egyvalami azonban külön figyelmet érdemel.

A feltételek kiemelése e pontról ugyanis már jól érzékelhetővé teszi, hogy a konstrukció döntő jelentőségű a különféle kijelentések *verifikációjában* is. Lehetővé teszi ugyanis, hogy olyan kijelentéseket, amelyek feltételezett entitásokról szólnak, olyan adatok segítségével igazoljunk, amelyeket közvetlenül (vagy általánosabban, ismeretelméletileg a kívánatos módon) ismerünk meg. Ez annyit tesz, hogy a hipotetikus entitásokról szóló kijelentéseket kevésbé hipotetikus entítások segítségével verifikálhatjuk. Világos ennek jelentősége a fizika területén, ahol Russell szerint, a fizika tárgyait „csakis az érzéki adatokhoz való viszonyukon keresztül” verifikálhatjuk, hiszen

[a] fizikát nem tekinthetjük úgy, mint ami érvényes módon tapasztalati adatokon alapul, amíg [például] a hullámokat nem sikerült kifejeznünk a színek és már érzéki adatok függvényeiként. (Russell 1914/1976, 236)

Talán nem szükséges kifejtetni, hogy ez a mozzanat szintén általánosítható. Később azt is látni fogjuk, miért fontos ez, most azonban megtudva azt, amit kívántunk, foglaljuk össze az eddigieket.

Russell egy új módszer általános alkalmazását javasolja a tudományos filozofálásban, amely oly módon javítja a tudást, hogy a megismerendő entitást az ismeretelméletileg preferált entítások függvényeként mutatja be. E függvények képzése konstrukcióval történik, képzésük célja pedig az, hogy a függvény helyettesítse a feltételezett entitást s így módon a róla tett kijelentéseket

a függvényt alkotó, ismeretelméletileg előnyben részesített entitások segítségével verifikálhassuk.

Rendkívül vonzó tehát a gondolat, hogy ezt a módszert olyan területen is próbára tegyük, ahol a körülmények formálisan megfelelőnek tűnnek, annak ellenére, hogy tartalmilag igencsak különböznek az eddigiektől. Különösképp akkor, ha olyan területről van szó, ahol a megismerendő tárgy már régóta makacsul ellenszegül minden szabályos megismerési kísérletnek.

### (3) Elme és természettudomány

A kortárs természettudomány, amennyiben a manapság elfogadott és érvényben lévő keretek között tör a megismerésre egy materialista metafizika égisze alatt, empírikus eszközökre hagyatkozva kísérli megmagyarázni az elme jelenségét. Vagyis, nem nyugodhat addig, amíg meg nem mutatja, hogy az elme miként jön létre és működik *fizikai* folyamatok bázisán. Márpedig ez igencsak bajos ügy, ám korántsem amiatt, mert egyelőre nem sikeres. Nagyon úgy fest ugyanis, hogy elvi akadályok nehezítik a munka bevezetését.

Mivel elvi okokkal a filozófia foglalkozik, lássuk, mit szól a filozófia a tudomány elmével kapcsolatos ügyműködéséhez. Nézzük meg tehát, mi jellemzi azt az episztemológiai műiőt, amelyben az elme tudományos megismerése a cél.

Manapság az elmével kapcsolatban két adathalmazra szokás hivatkozni. Ahhoz, hogy a megfelelő kontraszthatást elérjük, e két típusú ismeretet kellő élességgel el kell választanunk egymástól. Röviden, idealizálunk. Lássuk, hogyan és miért.

Az elme-filozófia terminológiáját használva, *fenomenológiai* nézőpontból megállapíthatom például, hogy mentális állapotaim sajátosan minősítettek. Ilyen adatok esetén az *én* saját elmémről van szó, ezért *első személyű perspektíváról* is beszélhetünk. Fenomenológiai adat például ennek a fájdalomnak a



minősítettsége [quale, kválé], de ilyen a piros szín látásának vagy a tea illatának élménye is. Ez tehát az egyik adathalmaz.

Az elmét azonban nemcsak ily módon közelíthetjük meg. A tudomány, az *empirikus* tudomány kihívása éppen az, hogy *harmadik személyű perspektívából*, amikor mi, a tudományos megfigyelők fóruma, az *ő* tudatát tesszük vizsgálatunk tárgyává, mit kezdhetünk az elmével. Mivel a *megfigyelés* nézőpontjából az elme fenomenológiai sajátosságaihoz nem férhetünk hozzá, elvileg olyan adottságokra kell, hogy hagyatkozzunk, amelyek mindannyiunk számára hozzáférhetőek. Csakis tisztán a megfigyelés segítségével nyerhető, harmadik személyű *viselkedési* adatok segítségével dolgozunk. Ez utóbbiak alkotják tehát a másik adathalmazt.

Természetesen, ahogy már említettem, mindez sarkítás. Nem igaz, hogy a tudomány teljesen nélkülözni lenne kénytelen az elme első személyű perspektívájából nyert adatokat. Itt van például a mikroökonómia. Megfelelő mennyiségű adatot begyűjtve arról, hogy hányadik pohár joghurt mennyire ízlett, olyan általánosítható statisztikai adatokhoz jutunk, amelyekből levonhatók bizonyos következtetések. Ilyen esetekben az adatközlő éppen arról tájékoztat, *milyen is* neki az akárhányadik joghurt. Ez azonban *nem* magyarázat, a magyarázathoz azonban kénytelenek vagyunk karanténba zární a magyarázandót, hiszen nem vonhatjuk be ennek folyamatába. Ha tehát a tudomány az elme *magyarázatára* törekszik, akkor csakis viselkedési adatokra hagyatkozva kell megmagyaráznia, hogy miért érzem a fájdalmat olyannak, amilyen. Már abban az esetben, ha nem kívánja letagadni, vagy figyelmen kívül hagyni a teljes, mindannyiunk által folyamatosan átélt emberi valóságot (hogy ez *milyen is*, azt mindenki maga érzi). És itt kezdődnek a bajok. Lássuk azonban még egyszer a gondolatmenetet, tömören.

A tudomány egy materialista metafizika keretében arra törekszik, hogy magyarázatot adjon az elmére, mint fizikai folyamatok által létrehozott jelenségre, mivel azonban az elme jelenségét fenomenológiai tulajdonságok is jellemzik, a tudománynak így meg kell magyaráznia, miképpen tesz szert az

elme ezekre. Ahhoz pedig, hogy ez teljesüljön, a harmadik személyű perspektívából valamiképp *el kell érnie* az én elmémhez.

Sokan gondolják úgy, hogy ez a vállalkozás nem járhat sikerrel. *Joseph Levine* egyenesen amellet érvel, hogy a tudomány téved, ha úgy véli, magyarázataival képes az első és a harmadik személyű perspektíva közötti szakadékot áthidalni (Levine, 1983). A megfigyelés bázisára alapozott magyarázatok és a fenomenológiai adatok között *magyarázati szakadék* [explanatory gap] tátong, mivel a magyarázó és magyarázott között nem lehet szükségszerű összefüggést kimutatni oly módon, ahogyan a víz állapotváltozásai és molekuláris szerkezete magyarázati kapcsolatba hozható. Semmi szükségszerű nincs abban, hogy *azok* a bizonyos fiziológiai állapotok, amelyek jeleit azon a képernyőn észlelem, miért éppen *ezekkel* a most átélt fenomenológiai sajátosságokkal járnak együtt. Ez pedig annyit tesz, hogy fizikai állapotokkal magyarázni az elmét *episztemológiai* értelemben melléfogás (vö. Tózsér 2001, 184 skk.).

Nos, *feltéve és meg is engedve*, hogy ez az érv konkluzív, s hogy a támadott felfogás égisze alatt dolgozó tudományra különösképp érvényes, teljesen természetesnek tűnik a kérdés: hogyan tovább? Kézenfekvő megoldásnak tűnik például, már ha pozitívan viszonyulunk e problémához, hogy (ahol csak lehetséges), az első személyű perspektíva adatainak bevonásával orvosoljuk a problémát. Sokan valóban ezt a megoldást választják (Varela 1996, Chalmers 1999, vö. még Velmans 1999, Varela és Shear 1999, Metzinger 2000). A tudományos munka így nem magyarázati kísérlet lesz, hanem a korreláció adatolása. Igen ám, csakhogy itt van a *mesterséges intelligencia kutatás*, amely erre nem képes.

Mint a kognitív tudomány integráns része, az elme pszichológiai igényű gépi modellezése immár tiszteletreméltó múltra tekinthet vissza, s ilyenként mindenképpen megérdemli a figyelmet. Sokkal fontosabb azonban az, hogy ami az emberrel foglalkozó tudományokban talán magától értetődő megoldás, vagyis az első személyű perspektíva adatainak bevonása, itt kivitelezhetetlen. Amíg tehát például a pszichológiában vagy az idegtudományban lehetséges olyan komplex számadás készítése, amely egyaránt tartalmazza a megfigyelési

és az introspektív adatokat, addig a mesterséges intelligencia kutatása csakis harmadik személyű adatokat vehet figyelembe, röviden, kizárólag a *viselkedést*. Másként, a kognitív viselkedést mutató gépek tudománya biztosan nem alakítható át egy olyan korreláció-kutatássá, amely az első és a harmadik személyű perspektíva adatait közé nem magyarázati hidat kíván ácsolni, hanem kétoldali adatgyűjtést javasol, illetve filozofálva e korrelációkutatás módszertani buktatóit igyekszik elkerülni (vö. Roy et al. 1999). Tulajdonképpen azt is mondhatnánk tehát, hogy a mesterséges intelligencia kutatás pszichológiai igényű modellezése a kizárólag harmadik személyű adatokra hagyatkozó *tudományos-művészet* utolsó letéteményese. S ilyenként megint csak kivételes figyelmet érdemel. Mit tehetünk tehát?

Javaslatom a következő. Próbálkozzunk meg a *konstrukció* fogalmával. Episztemológiai bajt gyógyítsunk episztemológiai orvossággal. Ne az elme magyarázatát várjuk tehát a gépektől, hanem *magukat a gépeket* vegyük olyan konstrukciónak, amelyek segítségével preferált adatokra hagyatkozva ismerhetjük meg az elmét. Másképp, tekintsünk a gépekre úgy, hogy bennük olyan egymáshoz rendelt fizikai elemeket lássunk, amelyek külön-külön csakis fizikai tulajdonságokkal rendelkeznek, ám megfelelő *fizikai függvény*ként már képesek az elmétől megkövetelt tulajdonságokat mutatni. Jól látható, a russell-i eljárást proponáljuk, csak éppen nem érzetadatokat ajánlva előnyben részesítendő adatokként, hanem a gépekről nyerhető harmadik személyű adatokat. Az talán jól érzékelhető, hogy egy halom különféle kábel és alkatrész külön-külön legalább olyan messze van az intelligenciától, mint az anyag az én érzetadataimtól. Az első fejezetben azonban láttuk, miképpen működhet a konstrukció érzetadatokkal, próbáljuk meg most az eljárást a tudomány által preferált megfigyelhető entitásokkal, nevezetesen egy gép felépítésére alkalmas alkatrészekkel megvalósítani. Ehhez azonban először az kell, hogy teljesüljenek azok a feltételek, amelyeket a második fejezetben foglalmaztunk meg.

#### (4) Fizikai konstrukció

Ám valóban megvalósítható ez a szemléletváltás? Vajon tényleg eszközölhető a konstrukció eljárása a harmadik és az első személyű perspektíva által meghatározott episztemológiai mezőn? Ezek tesztelhető kérdések: egyszerűen azon áll vagy bukik a dolog, hogy teljesülnek-e a konstrukció feltételei vagy sem. Lássuk tehát, vajon eleget tesznek-e (i)-(iv)-nek azok a körülmények, amelyek között a mesterséges intelligencia kutatása számára a konstrukció módszerét javasoljuk az elme megismerésére. Haladjunk tehát sorjában, minden egyes feltétel kapcsán megvizsgálva, vajon a mesterséges intelligencia kutatásának közegében érvényesíthető-e vagy sem. Lássuk tehát az elsőt.

(i) Adva kell legyen egy megkülönböztetés hipotetikus és kevésbé hipotetikus entitások között.

Belegondolva megállapíthatjuk, hogy mint minden modellezés, az elmével foglalkozó kutatás is legalább két fajta dolgot követel meg: egyrészt a mintát, másrészt azokat az elemeket, amelyekből a modellt összeállítjuk. Nos, az elme a minta, a fizikai építőelemek pedig a játékkockák. Talán nem kell külön bizonygatni, hogy harmadik személyű perspektívából az elme *hipotetikus* entitás, hiszen az, ami adott, a viselkedés. Episztemológiai értelemben mások elméjéhez nem férünk hozzá oly módon, ahogyan testüket és tágabb értelemben vett viselkedésüket megfigyeljük. Másfelől, a fizikai építőkockák, ez a processzor itt, azok a vezetékek ott, nemhogy az elménél kevésbé hipotetikusan létező, hanem épphogy az igazán valóságos, sőt, a preferált módon megismerhető entitások (legalábbis jelen kontextusban az általunk elfoglalt materialista álláspont szerint). Összegezve, az első feltétel teljesül. Lássuk a másodikat.

(ii) Rendelkezésre kell, hogy álljanak bizonyos kijelentések a hipotetikus entitásokról.

Vagyis, az elmére vonatkozó kijelentéseket után kell néznünk. Nos, vegyünk csak *egyetlen* kijelentést, ám legyünk nagyon céltudatosak:

(1) Elmém sajátosan minősített mentális állapotokkal rendelkezik.

Természetesen a fentebb már említett „kválé”-król van szó. Tudjuk, következő lépésben majd olyan tulajdonságokat kell keresnünk, amelyeket meg kell követelnünk a hipotetikus entitástól ahhoz, hogy a (ii) feltétel teljesítéséhez szükséges kijelentések igazak lehessen. Magyarul, olyan tulajdonságokat kellene elősorolnunk, amelyeket megkövetelve a hipotetikus entitástól, az elmétől, a (1) kijelentést igazként értékelhetjük.

Csak hogy már látható is, hogy *baj van*, hiszen az (1) kijelentés akkor lesz igaz, ha elmém állapotai sajátosan minősítettek. Ez azonban rövidzárlat, akárhogy fogalmazzuk is át. Nem fogunk tudni ugyanis olyan megfigyelhető *fizikai* tulajdonságokat előhúzni, amelyek igazzá tehetik (1)-et. Persze, hiszen olyan tulajdonságokra lenne szükségünk, amelyen osztozhatnak a hipotetikus és a kevésbé hipotetikus entitások. Egy ilyen *common property* híján azonban nem tudjuk megkezdeni a fizikai függvény (a gép) építését, lévén, hogy még csak el se tudunk képzelni olyan tulajdonságot, amellyel rendelkezve fizikai entitások rendszere igazzá tehetné (1)-et.

Ne adjuk fel azért ilyen könnyen. Gondoljunk csak bele, talán még jó is lenne, ha a konstrukciós eljárás üzemelne, hiszen így egyszerűen a konstruktőrökre testálhatnánk a tudományos filozofálást. A logikai konstrukció ugyan konceptuális ügynek tűnik, ám nem azért filozofálás, mert fogalmi, hanem azért, mert konstrukció. Márpedig ily módon a fizikai elemekből konstruálók is *filozófusok*. Sőt, megkockáztatom, hogy *ez* lenne a vérbeli materializmus. Nietzsche tehát még csak kalapáccsal filozofált, a fizikai konstrukció módszeré

viszont már intelligens gépekkel is lehetne. Akinak pedig ez a kilátás nem túl vonzó, lássa be, hogy legalább egyértelműen gazdaságos. Nem tehetjük meg, hogy nem járunk igazán utána csak azért, mert nem szimpatikus, még ha talán a saját bőrünket kockáztatjuk is.

Gondoljuk tehát végig még egyszer. Az eddigiek során lassan már kirajzolódni látszottak egy russell-i elveket követő, ám attól tartalmában alapvetően eltérő konstrukció-lépései. Amennyiben tehát a logikai konstrukció lelke az a *logikai* függvény, amely ugyanolyan tulajdonságokat mutat, mint az általa helyettesített entitás, úgy a fenti körülmények között alkalmazható konstrukciót *fizikai konstrukciónak* nevezhetnénk, eredményét pedig *fizikai függvénynek*, ha sikerrel járt volna a vállalkozás. E fizikai függvénynek ugyanis, mint megkonstruált, harmadik személyű perspektívabeli adatokkal leírható elemek egymáshoz rendelt rendszerének, *ugyanolyan* tulajdonságokat kellene mutatnia, mint amelyeket a feltételezett entitástól követelünk meg azért, hogy a róla szóló kijelentéseket igazként értékelhessük. S itt volt a gond. Annyi eredménnyel mindenesetre mégiscsak járt e kísérlet, hogy megállapíthatjuk, nemcsak magyarázati, hanem *konstrukciós szakadék* is tátong az első és a harmadik személyű perspektíva adatai között. Ám derítsük ki végre, hogy pontosan mi lehet a probléma gyökere.

## (5) Konstruktív elmetudomány

Nos, *szerintem* azon múlik a dolog, hogy milyen kijelentéseket tekintünk irányadónak. Ezek miatt kellett ugyanis olyan tulajdonságokat követelnünk az elmétől, amelyekkel a preferált entitások nem rendelkezhetnek. Mi lenne tehát, ha kibúvóként egészen más tulajdonságokat követelnénk meg?

Idézzük csak fel a gépekkel filozofáló konstruktőrök nem igazán filozófiabarát képét, de csakis azért, hogy végleg *megszabaduljunk tőle*. Világos ugyanis, hogy bármiféle konstrukció első lépése mégiscsak az lesz, hogy meghatározzuk, milyen tulajdonságokkal rendelkezik a megkonstruálandó entitás. A

konstruktőrök csak építkeznek, de hogy mit, azt elvileg más fórum, többnyire a *filozófia* mondja meg nekik, akár explicite, akár hallgatólagos intuíciók útján. Nincs kutatási program filozófiai döntések nélkül. Márpedig, ha a konstruktőrök nem csak gépekkel filozofálnak (a fenti szigorú értelemben), hanem például elgondolkodnak és vitatkoznak afelől, hogy milyen tulajdonságokkal is bír az elme, akkor már ugyanazt teszik, mint mi. Egyáltalán nem állunk olyan rosszul tehát: a fizikai konstrukció működhet, marad hely a filozófiának. Menjünk tehát tovább.

Azt már láttuk, hogy a mindennapi tapasztalat intuíciója szerint milyen tulajdonságok illetik az elmét, ha ki-ki első személyű perspektívából nyer adatokat róla. Azt is láthattuk, hogyan párolható le mindez az elme-filozófiában szofisztikált ellenérvvé. Csakhogy az elméről nemcsak a fent bemutatott kétféle úton nyerhetünk ismereteket. A *kontinentális fenomenológia* ugyanis nem introspekció, de nem is empirikus megfigyelés, mégis az emberi elme, az emberi tapasztalás és emberi valóság megismerését tűzi célul maga elé. És nézzük csak meg, milyen kijelentéseket is tesz az elméről. Tekintsük például az alábbiakat

- (2) Az elme megtestesült.
- (3) A megtestesült elme környezetébe ágyazott.
- (4) A megtestesült és környezetébe ágyazott elme a világban szituált.

Ami döntő jelentőségű és talán már most látható: (2), (3) és (4)-gyel *semmi olyasmit* nem követelünk az elmétől, amelyet egy *pusztán viselkedő* ágenstől ne kérhetnénk számon. Ezek a kijelentések, ha nem is közvetlenül, de a kontinentális fenomenológiából származtathatók, nevezetesen *Maurice Merleau-Ponty*-tól. Hogy miként, az fellelhető (Varela et al. 1991, Dreyfus 1996, Braddock, 2001).

Ha tehát olyan kijelentéseket tekintünk irányadónak az elméről, amelyeket a kontinentális fenomenológia egy markáns iránya tesz róla, akkor remény

mutatkozik arra, hogy teljesüljenek a konstrukció feltételei. Ellenőrizzük azonban, hogy valóban így van-e. Közelítsünk a gépek felől ismét. Az első feltételt korábban már megvizsgáltuk, és (2), (3), illetve (4), íme, rendelkezésünkre áll. Láttuk, (1)-gyel bajba kerültünk. Kérdés, mi történik most. Milyen tulajdonságokat kell tehát megkövetelnünk az elmétől ahhoz, hogy ezeket a kijelentéseket igazként értékelhessük? Testesüljön meg, és megtestesültként ágyazódjon környezetébe, hogy ily módon szituált lehessen a világban. Vegyük tehát a harmadik feltételt.

(iii) A hipotetikus entitások megfigyelhető tulajdonságokkal kell, hogy rendelkezzenek.

Nézzük azt az embert ott. Van teste, s tudjuk, milyen tulajdonságokat kell mutatnia ahhoz, hogy kijelenthessük, fizikai környezete változásaira reagál, s környezete állapotaira visszahat. Azt is tudjuk, miképpen kell viselkednie ahhoz, hogy a mi emberi világunk részévé váljon, tehát megfelelően küzmerje magát, és tanúságot adjon róla, képes eligazodni a világban.

Vegyük észre, ez most már tisztán harmadik személyű perspektíva, de éppen ez a lényeg. A kontinentális fenomenológia kijelentései az elméről, vagyis (2), (3) és (4), olyan tulajdonságokat követelnek meg, amelyek megfigyelhetők. *Nincs* tehát konstrukciós szakadék. Van viszont egy halom *common properties*. S ezzel már teljesült az utolsó feltétel is, hiszen ilyen tulajdonságokat gépek, nevezetesen bizonyos *robotok* is mutatnak.

(iv) Lehetséges kell legyen, hogy a kevésbé hipotetikus entitások is rendelkezhessenek a megfigyelt tulajdonságokkal.

Az elme megismerése fizikai konstrukció segítségével így a következő: építs egy gépet, egy ágenst, amelynek teste környezetébe illeszkedik, s amely szituációba lép a világ eseményeivel (vö. Brooks 1987 és 1991). Ha sikerült, nézd meg,



hogyan épül fel a masina. Azok a fizikai adatok, amelyek így rendelkezésre állnak az adott fizikai függvényben egymáshoz rendelve (ez maga a gép) russell-i értelemben véve *helyettesíthetik* az elmét. Mivel pedig a természettudományban azokat az adatokat preferáljuk, amelyek maradéktalanul hozzáférhetőek, ezekkel helyettesíthetve a harmadik személyű pozícióból hipotétikusnak tekintett elmét, *megismertük azt*. Legalábbis russell-i értelemben. Vagyis, a tudomány szempontjából nézve javítottunk bizonyos, az elméről tett kijelentések ismeretelméleti minőségén. A konstrukció segítségével ugyanis az elméről tett fenti kijelentések egy olyan új értelmezését kaptuk meg, amely kizárólag a tudományban preferált, harmadik személyű perspektívabeli adatokat tartalmaz.

Talán már jól kivehető, mindezzel egy olyan *konstruktív elmetudomány* körvonalait szeretném itt vizionálni, amelynek feladata nem az, hogy megmagyarázza az elmét, hanem az, hogy ismert elemek segítségével valamely fizikai hordozón megkonstruálja. Ha elfogadjuk a konstrukció elvét, az elme tudományos megismerése nem magyarázat, hanem helyettesítés lesz, mégpedig fizikai konstrukcióval. Ez ugyan korlátozásnak tűnik, de jobb, ha egyszerű szemléletváltásként értjük: *ez és ez* a tudomány dolga, nem pedig *az*.

A konstruktív elmetudomány tehát kéttagú. Egyfelől működik benne a fenomenológia, amely így nem elszigetelődik a természettudománytól, hanem munkát ad neki, és működik benne, másfelől egy technikai részleg, amely a fenomenológia által rendelkezésre bocsátottak szerint építi az elmét. Ez azt jelenti, hogy a tényleges konstrukcióval a fenomenológusnak nem is kell foglalkoznia (éppen úgy, ahogy a konkrét russell-i konstrukcióval sem foglalkoztunk), a konstruktőrök pedig tulajdonképpen azt csinálhatják, amit mindig is akartak: építkezhetnek, még hozzá anélkül, hogy állandóan azt kelljen hallgatniuk, mi hiányzik gépeikből. S ha a konstrukció sikerül, akkor kijelenthetik, elérték azt, amit *kizárólag* harmadik személyű perspektívából csak elérni lehet.

Ám a csattanó még csak most jön, mert e ponton fordítunk egyet a nézőpontra. Idézzük csak fel, mire is volt még alkalmas az érzetadatokból

kiinduló konstrukció? Hát persze, a hipotetikus entitásokról szóló kijelentések *verifikálására*. A (2), (3) és (4) kijelentés a kontinentális fenomenológiából ered. Következésképp, a fizikai konstrukció segítségével harmadik személyű adatokkal verifikálhatunk kontinentális fenomenológiai kijelentéseket, ami pedig nem kis eredmény. Egyrészt azért, mert indirekt érveléssel ezáltal megszabadíthatjuk végre a fenomenológiát attól, hogy introspekcióként félreértelmezzék: az introspekció adatairól tett kijelentések nem igazolhatóak megfigyelési adatokkal, a fenomenológia kijelentései igen, tehát a fenomenológia nem introspekció. Másrészt, mivel a fenomenológia, saját módszeréből adódóan elvileg nem szorul rá, hogy kijelentéseit empirikusan is igazolja, igencsak elgondolkodtató helyzetbe kerül akkor, ha kiderül, hogy ez a lehetőség valamiképp mégiscsak fennáll.

## **Összefoglalás**

Lássuk még egyszer az egészet, mert nagy utat jártunk be, éles kanyarokkal. Kísérletünk alapgondolata az volt, hogy kihasználva Russell konstrukciós eljárásának előnyeit, megpróbáljuk a módszert más területen is munkába állítani. Ennek első lépése az eljárás ismertetése volt, második lépése pedig egy olyan feltételrendszer megfogalmazása, amelyeknek teljesülnie kell bármely területen, ahol csak a konstrukciót alkalmazni kívánjuk. Miután felvázoltuk, miben is látjuk az elme és a természettudomány problematikus viszonyának okát, felvetettük, megkísérelhetjük-e a konstrukció alkalmazását e területen. Megvizsgáltuk ennek lehetőségét, nevezetesen azt, vajon teljesülnek-e a konstrukció feltételei az elme első és harmadik személyű perspektívából nyert adatainak területén. Úgy találtuk, hogy nem. Ennek okát azokban a kijelentésekben véltük felfedezni, amelyekkel az elmét az elmefilozófia nyomán vált szokássá illetni. Kibúvóként tehát más kiinduló kijelentésekre tettünk javaslatot, olyanokra méghozzá, amelyeket a kontinentális fenomenológia nyomán fogalmazhatunk meg az elméről, s meglepő módon arra jutottunk, hogy a feltételek így teljesülnek. Ezen felbuzdulva vetettük fel egy konstruktív

elmeletudomány gondolatát. Végül pedig, egyértelműen kerítési szándékkal azt is megpendítettük, hogy a fenomenológia és a mesterséges intelligencia kutatás miképpen munkálkodhat oly módon együtt, hogy az mindkét fél számára kölcsönös előnyökkel járjon. S ennél messzebb egyelőre nem is merészkedünk.

#### Hivatkozások:

- BRADDOCK, G.: Beyond Reflection in Naturalized Phenomenology. *Journal of Consciousness Studies*: November (2001)
- BROOKS, R. A.: Intelligence without Representation. *Artificial Intelligence*: 47 (1987)
- BROOKS, R. A.: New Approaches to Robotics. *Science*: 253 (1991)
- CHALMERS, D.: First-Person Methods in the Science of Consciousness. *Consciousness Bulletin*: Fall (1999)
- DREYFUS, H.: The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment. In: Haber, H., Weiss, G. (szerk.): *Perspectives on Embodiment*. New York/London, Routledge (1996)
- LEVINE, J.: Materialism and Qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*: 64 (1983)
- METZINGER, T.: *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MIT Press (2000)
- ROY, J.-M., PETITOT, J., PACHOUD, B., VARELA, J. F.: Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology. In: J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy. (szerk.): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. (1999) Stanford, Stanford University Press
- RUSSELL, B.: *The Analysis of Matter*. London (1927)
- RUSSELL, B.: On denoting. *Mind*: 14 (1905) és uő.: A denotálásról. In: Copi, I. M., Gould, J. A. (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest, Gondolat (1985) 143 – 166.
- RUSSELL, B.: Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*: 11. (1910) és uő.: Tudás ismertség révén és tudás leírás révén. In: *Μετὰ ταύτα és logika*. Budapest, Helikon (1976) 339 – 376.

RUSSELL, B.: The Relation of Sense-Data to Physics. *Scientia* (1914) 1.szám és uő.: Az érzéki adatok viszonya a fizikához. In: *Miszticizmus és logika*. (1976) Budapest, Helikon 235 – 290.

TÓZSÉR, J.: Négy érv a fizikalizmus ellen. *Játékok és nyelvjátékok*. (2001) Budapest, Kávé kiadó

VARELA, F. J., THOMPSON, E., ROSCH, E.: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MIT Press (1991)

VARELA, F. J.: Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. In: Shear, J. (szerk.): *Special Issues on the Hard Problem, Journal of Consciousness Studies: June* (1996) és uő.: Neurofenomenológia. Ford.: Sutyák Tibor. *Vulgo* (2005/1)

VARELA, F. J., SHEAR, J.: *The View from Within: First Person Methodologies in the Study of Consciousness*. London, Imprint Academic (1999)

VELMANS, M.: *Investigating Phenomenal Consciousness*. Amsterdam, Benjamin (1999)



Módos Ádám:

*A harc és a megismerés  
A naturalizmus mint program Nietzschénél*

## 1. A harc és a kiválasztás

Minden harc a harcoló felek különbözőségén alapul. Egyrészt maguk a különbségek teszik lehetővé a harcot – vagy tágabb értelemben bármilyen viszonyulást –, másrészt a harc kimenetelének szempontjából is jelentőséggel bírnak. A különbözőség mértéke ezen a ponton még esetleges. Az eltérő jegyek (maguk a különbözőségek), dinamikus viszonyulási stratégiák által értelmezhetőek. Ilyen például a harc, az adaptáció, a szexualitás. Ezekben a konkrét szituációkban mindig az eltérések következményeivel van dolgunk. A legradikálisabb szituáció kétségkívül a harc: egyben a legáltalánosabb, mivel végső soron minden cselekedet egyszersmind harcra való felkészültségként is megmutatkozik, abban az értelemben, hogy mindig már egy olyan térben jelenik meg, melyben más aktusokhoz viszonyul, s hozzájuk képest találja meg a helyét. Ily módon tehát mértéket prezentál. Másrészt azonban a legvilágosabb is, hiszen a harc kimenetele az esetek jelentős részében olyannyira egyértelmű, hogy az összecsapás aktusa elmarad. A beteg gazella nem harcol a gepárddal, míg két szarvasbika képes napokig figyelni egymást, várva az összecsapás megfelelő pillanatát. Harc mindig ott van, ahol a jegyek különbsége nem számottevő.

---

\* Jelen tanulmány része egy terjedelmesebb szövegnek, mely Nietzsche és Foucault kapcsolatát tárgyalja a harc és a naturalizáció fogalmaira összpontosítva, s mely újragondolása a XXVII. OTDK-n elhangzott előadásomnak, melyben Nietzsche Darwin-kritikáját próbáltam felvázolni. (A szöveg megjelent: *A XXVII. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekciójának díjazott dolgozatai* (on-line kötet) szerk.: Csomán Gábor, Bp, 2005, Corvinus Egyetem. url: <http://www.uni-corvinus.hu/otdk2005>) Írásom második része a *Különbség* következő számában jelenik meg.

Darwin abból a hipotézisből indul ki, hogy az élőlények folytonos változásban vannak. E változás oka, hogy az életfeltételek hatást gyakorolnak az élőlényekre. Maguk a változások lehetnek határozottak (*definite*), amennyiben az ugyanazon hatásnak számos nemzedéken keresztül kitett egyedek túlnyomó többsége azonos módon változik meg<sup>1</sup>; illetve határozatlanok (*indefinite*), mely változások azon eltéréseket jelölik, melyek egy faj egyedeit egymástól elválasztják, és nem vezethetők vissza sem a szülőktől, sem valamelyik távolabbi őstől való öröklésre. A variációk a külső körülmények hatására jönnek létre, de míg a határozott változások egyformán módosítják az egyedeket, addig a határozatlan vagy egyéni (*individual*) változások az egyedeken különböző irányban és mértékben nyilvánulnak meg. Akár határozott, akár határozatlan is legyen azonban egy testi sajátosság megváltozása, az más testi sajátosságok megváltozását is maga után vonja. Az ily módon felfogott változások pedig öröklődő hatást eredményezhetnek, sőt Darwin szerint bármilyen változásról is legyen szó, annak szabályszerűen öröklődnie kell, s az ettől való eltérést kell kivételnek tekintenünk<sup>2</sup>. Amennyiben tehát az élőlények folytonos változásban vannak, ám az e változások okaiként megnevezett hatások minden egyedre egyedi módon hatnak, akkor – szól Darwin kérdése – hogyan lehetséges mégis az, hogy a változatok végül jól meghatározott, különálló fajokká válnak? Mi az *oka* azon változások megjelenésének, melyek egy faj egyedei számára a más élőlényekkel és a fizikai életfeltételekkel való bonyolult kapcsolatban bármilyen csekély előnyt jelentsenek is, az érintett egyedek fennmaradásához fognak vezetni?<sup>3</sup> Ezt az *okot* nevezi Darwin a létért folyó küzdelemnek, amely kizárólag a változások megjelenésének feltételeként funkcionál, s tágabb értelemben az egyik élőlénynek a másiktól való függését jelenti, sőt nem

<sup>1</sup> Erre lehet példa a testméret változása a táplálék mennyiségének vonatkozásában, vagy a testszín változása az élelem minőségének függvényében. Ha egy faj élőhelyén valamilyen változás következtében folytonosan kevesebb élelem áll rendelkezésre, mint amennyi a változás előtt, akkor e faj egyedekinek egyik adaptív válasza lehet a csökkenő testméret, mely által kisebb mennyiségű élelemre lesz szükségük. (Lásd: Charles Darwin: *A fajok eredete természetesen kiválasztás útján* (továbbiakban: FE) (Kampis György fordítása), Bp., 2000, Typotex, 16. o.)

<sup>2</sup> V.ö. a következővel: „A nem öröklődő változások lényegtelenek számunkra [...] Talán az volna az egész kérdés helyes felfogása, ha a jellegek öröklését szabálynak, nem öröklését pedig kivételnek tekintenénk.” FE, 19.-20. o.

<sup>3</sup> V.ö.: FE, 59.-60. o.

korlátozódik kizárólag az egyed életére, hanem magában foglalja az utódok hagyásának sikerességét is.

A létért folytatott küzdelem mindig valamilyen konkrét szituációba fejt ki hatását, azonban nem a szituációt jellemző körülmények hatására lép működésbe. Mintha az élet eleve a létért folyó harc elve alapján működne, s a körülmények csupán a harc különböző megnyilvánulási módjait tennék lehetővé. Ebből adódóan a létért folytatott harc mindenhol felüti a fejét, rendkívül bonyolult, és sokrétű módon fejt ki tevékenységét. Az élővilágban e komplex megjelenési formák egymásra rétegzettek, és kölcsönösen képesek befolyásolni egymást. E bonyolultsági modellből következően a harc mindig egyazon faj egyedei között a legerősebb, mivel ezek egyazon vidéken élnek, azonos táplálékot igényelnek, és azonos veszélyeknek vannak kitéve.<sup>4</sup> Ám ugyanaz a komplexitás, mely a harc kiélezettségének vonatkozásában szűkülő tendenciát érvényesít az egyedek közötti eltérések mértékét illetően, egyszersmind általános érvényességének révén végtelenül ki is ágátja az általa jellemzett tér határait: „[...] minden élőlény felépítése valamilyen lényeges, de rejtett módon összefügg minden más olyan élőlény felépítésével, amellyel a táplálékért vagy a lakhelyért versenybe kerül, vagy ami elől menekülnie kell, illetve ami az ő zsákmánya”.<sup>5</sup> E komplexitás tehát a környezet egészét áthatja, s nem tudunk kritériumokat adni arra vonatkozóan, hogy meddig terjed egy adott élőlény más élőlényekkel való összefüggésének befolyásoló hatása, s arra sem, hogy maga a fizikai környezet hogyan jelenik meg e komplexitáson belül. Darwin szerint például míg az éghajlatnak a mérsékelt övben csupán közvetett hatása van az élővilágra, addig a sarkkörön közvetlenül részt vesz az élőlények létért folytatott küzdelmében.<sup>6</sup> Ebből viszont az következik, hogy a harc, melyről Darwin beszél, olyan egyedi körülmények és általános mechanizmusok

---

<sup>4</sup> Voltaképp ez a magyarázata a fajok belüli eltérések törvényszerű és változatos megjelenésének. Mivel itt a legerősebb a harc, itt van a legnagyobb evolúciós változatosságra is igény. Egy egyed életében tehát a legkisebb változás is előidézhethet valamilyen, jelenlegi felépítésétől való eltérésre irányuló hajlamot. V.ö.: FE, 67 skk.o.

<sup>5</sup> FE, 71.o.

<sup>6</sup> Az utóbbi eset kapcsán Darwin odáig megy, hogy azt írja, a hideg övi fajok kis száma miatt a sarkkörön a létért folyó harc *nem más élőlényekkel, hanem közvetlenül az elemekkel folyik*. V.ö.: FE, 65.o.



komplex alakzataként írható le, melynek kialakulása, illetve működése elválaszthatatlan a mindenkori szituáció egészétől, azaz a változatosságok megőrzésének mikéntjétől. Azt az elvet azonban, melynek alapján a hasznos tulajdonságok megőrződnek, elválasztja az azokat lehetővé tevő feltételtől, - tehát a harctól, és természetes kiválasztásnak nevezi Darwin.<sup>7</sup>

A kedvező egyéni eltérések és változások – környezeti hatásokra „reagáló” – megőrzését és a hátrányosak elpusztítását nevezi Darwin természetes kiválasztásnak, vagy másképpen a legalkalmasabbak fennmaradásának. A nem hasznos és nem káros változásokat a kiválasztás nem érinti. Ezek vagy ingadozók maradnak, vagy rögzülnek. Nem arról van szó tehát, hogy a kiválasztás idézné elő a változékonyságot; az csupán megőrzi az egyébként fellépő eltéréseket.<sup>8</sup>

A természetes kiválasztás lassú folyamat. Csak ott tud működni, ahol egy terület által határolt közösségben olyan terek nyílnak meg, melyeket egy faj változásai révén jobban ki tud tölteni. Amint egy faj valamiképpen módosult, egyben át is alakítja az őt övező környezetet, mivel az általa eddig belakott tér felszabadul, s alkalom nyílik eme üresen hagyott terület elfoglalására: következésképp más fajok változásai is a kiválasztás elve szerint alakulhatnak. Ez azonban mindig hosszú időt vesz igénybe (- ám ez nem valamiféle objektív

---

<sup>7</sup> Ha a természetben meglévő komplexitást végesnek tekintjük, abban az esetben magyarázatunk teleológiát teremt az evolúció folyamatában. Richard Dawkins például az emberi észlelésről olyan képet nyújt, mely szerint (1.) az képes átfogni az állatvilágban előforduló összes lehetséges (vagy pontosabban ismert) észlelési módot. Azáltal, hogy képesek vagyunk modellezni hogyan működik a rovarok szeme, vagy hozzáférhetővé válhat az emberi tekintet számára a denevér észlelése. Másrészt (2.) az emberi szemet használhatóságának sokszínűsége jellemzi. Olvashatunk, vagy észrevehetünk valamit vele, távolba mereszthetjük, bogarászhatunk, kutathatunk, színeket különíthetünk el, vagy moshatunk össze, elnézhetünk valamit, esetleg összekeverhetjük valami mással. Ez a működésbeli sokoldalúság pedig Dawkins szerint egy átfogó, permanens és magasabb rendű tökéletesedést feltételez. Ez azonban csak abban az esetben van így, ha a változatok számát korlátozotttnak tekintjük. Ha azonban erről lemondunk, felvethető a kérdés: beszélhetünk-e tökéletesedésről abban az esetben, ha nincs olyan szilárd referencialitás, amelynek révén ítélnénk a változás tökéletességéről? (V.ö.: Richard Dawkins: *Folyam az édenkertből – Darwinista elméletek az életről* (Béresi Csilla fordítása), Bp., 1996<sup>2</sup>, Kulturtrade kiadó, 73.o.)

<sup>8</sup> E ponton Darwin felveti a természetes kiválasztás tudatosságának kérdését, ám mint megjegyzi, ez csak annak metafonkus jellegéből fakad. *FE*, 74.o.

idő mércéjét, hanem az adott faj nemzedékeinek számát jelenti), és egy meghatározott területnek egyszerre csak pár lakóját érinti. Tehát, bár a változatok keletkezése folytonos és állandó, a kiválasztás csak bizonyos alkalmakkor, meghatározott feltételek megjelenésével lép működésbe. Természetesen ha egy fajnak nincs lehetősége új területek belakására, akkor is változik, de ekkor a kiválasztás elve nem, vagy csak kevésbé és áttételesen fejti ki hatását. Ha azonban ez így van, felvethető a kérdés, hogy ez mennyiben befolyásolja a kiválasztás elve által uralt közeg terjedelmét és perspektíváját?

Darwin számára a természet nem más, mint az a környezet, vagyis hely, melyben 1.) lokalizálhatóak a változások, valamint 2.) amely lehetőséget biztosít a változatosság számára, ám ami egyszersmind 3.) akadályokat gördít a folyamatok elé, s ezáltal 4.) bizonyos határok közé szorítja a lehetséges változások körét. Az utolsó pont alapján a környezet olyan közeg, amelyben a változatosságok összemérhető alakzatokként jelenhetnek meg, illetve amely kiváltja a változások összemérhetőségét. Pontosabban, a környezet az egyik lehetséges kiváltója a harcnak. Még pontosabban: a környezeti változások alkalmat adhatnak az egyedekben (mint lokalitásokban) meglévő változatosság szituatív differenciálódása számára. A differenciálódás eseményét ebben a vonatkozásban küzdelemnek, következményét pedig természetes kiválasztásnak nevezhetjük. Az egyed fennmaradása ebben az értelemben esetlegesség, mivel a küzdelemnek egyéb céljai is lehetnek. A harcban mindig változatok kerülnek szembe változatokkal, tehát olyan tulajdonságegyüttesek, melyek a bennük meglévő eltérések révén alkalmat kaphatnak egész lényük megőrzésére.<sup>9</sup> Ha ugyanis valamilyen sajátosság megváltozik egy egyeden, s ez

---

<sup>9</sup> A megőrzés kifejezést e helyütt az *Aufheben* német terminus magyar változataként használom. E szó egyszerre jelenti valaminek a megőrzését, megszüntetését, és „felemelkedését”, azaz egy szituációban bekövetkező változást, megjelenést. Szemere Samu nagyszerű megoldását (megszüntette-megőrzés) abból az okból hagyom el, mivel e fordítás túlságosan terhelt. Óhatatlanul is a hegeli szóhasználatra és annak származékaira utal, melyeket az azokból következő implikációk folytán – egyelőre – mellőzni szeretnék. Hogy mégis utalok rá, annak oka egyrészt nietzschei használatában rejlik. Nietzsche meglehetősen nagy vehemenciával vette védelmébe e fogalmat, s tagadja annak dialektikus kimeríthetőségét. Voltaképp azt mondhatjuk, megpróbálja új jelentéssel felruházni, egyfajta „ellen-jelentést” meghonosítani, amely a hegeli intenciókkal való radikális szembefordulásban találja meg kiindulópontját. (Lásd ehhez pl. Nietzsche: *Emberi – túlságosan is emberi I.* (In.: *A vándor és árnyéka* (Török Gábor fordítása), Bp, 1990, Göncöl kiadó),

hasznosnak bizonyul az egyed életének szempontjából, úgy e megváltozott sajátosság más tulajdonságok megváltozását is maga után vonja. S ebben az értelemben soha nem egy izolált jegy megőrzéséről van szó, hanem annak az egész konstellációnak a fennmaradásáról, vagy elpusztulásáról, melynek e jegy részét képezi. A küzdelemben egymással szembehehelyezkedő konstellációk az egyed, míg a kiválasztás során artikulálódó felépítettség az alkalmasság képzetében ölt testet. Az egyed és a felépítettség abban az értelemben tér el egymástól, hogy míg az első egy meghatározatlan, de lehetséges együttesét jelöli a változni képes sajátosságoknak, addig az utóbbi mindig már egy konkrét, s egyben a hasznosság mércéjén megfelelt, azaz alkalmas változatot takar. A küzdelemben még nincs szó alkalmasságról, illetve alkalmatlanságról, mivel ezek a harc következményei. Egyik oldalon tehát megjelenik a harc és az egyed, míg a másikon a kiválasztás és az alkalmasság.

## 2. Az erő és a megjelenés

Nietzsche Darwin-kritikája három – metafizikai, geofilozófiai, és fenomenológiai – szinten jelentkezik.<sup>10</sup>

Metafizikai e kritika, mivel a harc fogalmának kiterjesztése révén egy olyan pozícióból problematizálja Nietzsche a kiválasztás jelenségét, mely túlmutat a biológiai kereteken. A harc Nietzsche szemében általános alapelv. Minden körülmények között, minden szituációban jelentkezik, ám soha nem köthető le teljesen a benne feltáruló erőmennyiség. A harc nem más, mint az erők működése. A kiválasztás pedig ily módon az a terep, ahol az erők megjelennek.

---

181.o. (255.par.), ill. Emberi – túlságosan is emberi II. (Uo.), 302.o. (67.par.). Valamint Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (Moldvay Tamás fordítása), Bp, 1999, Gond Alapítvány – Holnap kiadó, 244.-255.o.) Másrészt pedig abban, hogy a Darwin által jellemzett harcban lényegében pontosan erről van szó; az egyedek létük megőrzéséért szállnak harcba, ám ennek során megszüntetik mind azt az evolúciós értelemben üres teret, melynek betöltés a céljuk, mind pedig azon sajátosságokat, melyek a harc során hátrányosnak bizonyulnak. A küzdelem végén pedig, akár sikeres volt a küzdelem, akár nem, egy új sajátossággal gazdagodó -, s ezzel párhuzamosan egy régitől megvaló egyed képe rajzolódik ki.

<sup>10</sup> Az elemzés során leginkább az 1880 és 1884 között keletkezett szövegekre fogok támaszkodni, különösképpen a *Vidám tudományra*, illetve az annak írásakor készült jegyzetekre.

E közeg voltaképp azonos azzal a térrel, melyet Nietzsche perspektívának nevez, vagyis ami a mindenkori észlelet tárgyát alkotja. E tárgy vizsgálata során a harcban részt vevő erőkhöz kapcsolódó ösztönökkel kerülünk szembe. Foucault, e vizsgálat elemzésének szentelt tanulmányában írja: „Valaminek a megjelenése (*Entstehung*) mindig bizonyos erőviszonyok között következik be. E megjelenés elemzésének meg kell mutatni ezen erők működését, milyen módon küzdenek egymással vagy hogyan harcolnak egymással vagy hogyan harcolnak együttesen ellenséges körülményekkel, esetleg mi módon próbálnak küzdeni a saját hanyatlásukból merítve erőt a megsemmisülés ellen”.<sup>11</sup> Nietzsche tehát az erő fogalmának speciális bevezetésével eltávolítja a harcot a pusztán megjelenő dolgok köréből, és így e mechanizmus hozzáférhetőségére kérdez rá. Darwin legfeljebb annyit mond, hogy a küzdelem maga soha nem érhető tetten, - nem is létezik, csupán metaforikus megjelenítésének hatékonyságából fakadóan van rá szükség; hiszen minden biológiai organizmus fennállását képesek vagyunk megmagyarázni eme elv működése által. Nietzschét azonban már nem az érdekli, hogy a harc pusztán metaforikus eredettel rendelkezik-e, avagy sem, hanem arra kérdez rá, amit e fogalom jelöl: arra az erőre, mely mindent áthat, mely állítólag képes egyedül megszervezni, fenntartani és irányítani egész világunkat, sőt lényünket, egy erőre, melynek nagysága van, iránya, s amely hatalommal bír a véletlenszerűen megjelenő változások fölött. *Nietzsche kettős eltolódásba kerül Darwinhoz képest: Nem a harc konkrét következményeit helyezi előtérbe, hanem annak általános tipikáját; valamint mint legáltalánosabb elvet, e küzdelmet kiterjeszti a megjelenő világ egészére, tehát szakít a pusztán biológiai okkazonalizmus képzetével.* Nem csupán arról van már szó, hogy ennek vagy annak az állatnak ilyen vagy olyan a külső megjelenése, hanem

---

<sup>11</sup> Michel Foucault: *Nietzsche, a genealógia és a történelem* (továbbiakban: *Nietzsche*), (Török Gábor fordítása), Új Írás, 1991/10, 65.o. Vö. még a következőkkel: „Az *Entstehung* szó inkább valaminek a keletkezését, kezdeteit jelöli. Ez pedig valami megjelenésének elve és törvénye. [...] Valaminek a megjelenése tehát erők szüntelépése. [...] Míg a származás egy ösztön minőségét, elfajzottságának fokát és a testen hagyott bélyegét jelöli, valaminek a megjelenése mindig egy küzdelem színhelyét mutatja.” (Uo.) Valamint: Nietzsche: *A vidám tudomány* (továbbiakban: *Vidám tudomány*) (Romhányi Török Gábor fordítása), Bp, 1997, Holnap kiadó, 7.-9.o. (Előszó, 2.par), 42.-43.o. (2.par), 92.o. (58.par), 239.-242.o. (335.par).

sokkal inkább arról, ahogyan ez számára, vagy bárki más számára megjelenik<sup>12</sup>. Nietzsche-nél paradox módon mind a megjelenés, mind a perspektíva a természet fogalmának hatókörébe kerül, s visszaül „Isten halálára”. A *Vidám tudományban*, abban az aforizmában, ahol először fordul elő az „Isten halott” kifejezés, Nietzsche úgy határozza meg programját, mint a halott Isten árnyékaitól való megszabadulást. E törekvésnek pedig két irányban kell haladnia: egyrészt naturalizálnia kell az embert, másrészt pedig de-deifikálnia a természetet<sup>13</sup>. Az első mozzanatban meg kell szabadítani a metafizikát a teológiától, azaz ki kell dolgozni egy naturalizált ontológiát, s ezzel párhuzamosan egy empirikus és a genealógiára épülő episztemológiát. Minden, természetben vagy tapasztalaton túli transzcendencia alapját az eredet és a funkció felől kell megvizsgálni, s el kell szüntetni a harc fogalmát a teleológiától és az evolúciótól, mint fejlődési folyamatot, hogy teret nyithasson a hatalom akarásának. A másodikban destruálni kell az előzetesen adott világ (azaz az önmagában való világ, „a világ, ahogyan van”) koncepcióját, mely az isteni nézőpont eszméjének alapjául szolgál, s össze kell kapcsolnia a perspektíva és az interpretáció ily módon kapott fogalmát a tudásával, hogy bevezethesse azokat a megismerésbe. E két mozzanat együttesen vezet el végül ahhoz a belátáshoz, hogy minden teológiai tétel a természet hagyományos képzetére vezethető vissza. Az ösztönök, késztetések, jellemek harca ily módon éppen azt a bensőségességet hívja elő, melyről Darwin mélyen hallgat, s melyről nem is beszélhet: e küzdelemben emlékeink, tapasztalataink, tévedéseink, hiteink, vágyaink, érzéseink különböző változatai kerülnek

---

<sup>12</sup> A „megjelenés” kifejezést természetesen eltérően használja Darwin és Nietzsche. Darwinnál ez egyszerűen a természet megismerését jelenti, méghozzá abban az értelemben, hogy a természetben objektív módon meglévő törvényszerűségeket változtatás nélkül kell feltárunk. Tehát nala a megjelenés azt a teret jelöli, melyet más megfogalmazásban természetnek nevez: a tőlünk független törvények által koordinált, rajtunk kívüli világ egészét. Ezzel szemben Nietzsche egy olyan természetfogalommal dolgozik, mely mindezen jelentéstartalmak mellett magában foglalja még a megismerő szubjektívítást is. Egyrészt mint transzcendentális lehetőségfeltétel a tapasztalat vonatkozásában, másrészt pedig mint empirikus megéltség e tapasztalat feldolgozásának mikéntje alapján. E különbség érzékeltetése miatt használom Nietzsche kapcsán a fenomenalizáció kifejezést.

<sup>13</sup> *Vidám tudomány*: 137.-139.o. (108.-109.par). Lásd még ehhez: Christoph Cox: *Nietzsche, Naturalism and Interpretation*, 1999, Berkeley, University of California Press, 69.-105.o.

megmérettetésre, az ő létük forog kockán, az általuk megjeleníthető változások kiválasztása a tét.

Geofilozófiai másrészt e kritika, mégpedig abban az értelemben, ahogyan Nietzsche számon kéri Darwin indítékait. „Az egész angol darwinizmus körül terjeng valamiféle angol túlnépesedéstől-való-megfulladás bűz, a szegénység és a nélkülözés kisember-szaga.”<sup>14</sup> – Darwin „angol” volt, s ez Nietzschénél általában a középszerűség metaforája. A *Túl jön és rosszonban* például az angolnak nevezett típus vizsgálata során a következő jelzőket használja: „korlátozottság”, „aszályosság”, „szorgoskodó gondosság”, „mély átlagosság”, „középszerűség”<sup>15</sup>.

A középszerűség nietzschei használata azonban meglehetősen ambivalens. Egyrészt állandóan úgy jelentkezik, mint a kivételesség, az egyszerűség ellentéte. Ami középszerű, az nem ritka s főleg nem egyedülálló. Szélsőségektől mentes, s épp ezért jellegtelen. A középszerűség a nyáj kiváltsága. Ám ezzel szemben van egy másfajta középszerűség is, melyet Nietzsche általában az emberiség történetének vonatkozásában használ. A középszerűség ebből a perspektívából az a norma, mely a faj esszenciáját adja. Olyan általános jellegek halmazát, melyek folytonos variálódása létrehozza az egyedek eltéréseit. Múndig a középszerűhöz képest jelenthet újdonságot egy adott jegy megjelenése, vagy egy másik felcserélődése. Így a középszerűség általános tipikaként jelenik meg, mely a faj vonatkozásában annak lényegi sajátosságait mutatja fel. A középszerűség harmóniát, rendet visz a kiválasztás által szétforgácsolt jellegek kaotikus áramába. Minden eltérés a középtől eredeztethető; legalábbis mértéke, azaz ereje szerint, tehát megjelenésének, fennmaradásának, és harcának hatékonysága alapján. A középszerűekben jelenik meg a legtöbb lehetőség, akár lefelé, akár felfelé képesek lehetnek elmozdulni, következésképpen egyedül ők képesek megjeleníteni az értéket, az egyéneknek, mint *értékeknek* a

---

<sup>14</sup> *Vidám tudomány*: 263.o. (349.par)

<sup>15</sup> *Túl jön és rosszon* (továbbiakban: *TJR*) (Tatár György fordítása), Bp, 2000, Műszaki Könyvkiadó, 118.-119.o. (252.-253.par)

különbségét<sup>16</sup>. Amennyiben tehát a középszerűség rendelkezik önálló státusszal a fajon belül, úgy meghatározott adottságok, jellegzetességek, és lehetőségek különíthetők el általa. Képes megjeleníteni és fenntartani egy bizonyos perspektívát, tévedések eredeztethetőek állítólagos adottságaiból, vagy bizonyos igazságokhoz primér hozzáféréssel rendelkezik. „Vannak olyan igazságok, melyeket legjobban középszerű elmék ismernek fel, mert azok nekik felelnek meg a legjobban, vannak igazságok, melyek csak a középszerű ember számára bíznak bájjal és csáberővel: [...] Darwint, John Stuart Millt és Herbert Spencert nevezem meg.”<sup>17</sup> S mit ismert fel e három elme? A fajfenntartás ösztönének általános működését (Darwin), a hasznosság fogalmának kiterjeszthetőségét az élet – és annak fenntartásának – egészére, és egy individuális etika elgondolhatóságát (Mill), valamint az alkalmazkodás és a kiválasztás társadalmi és kulturális mechanizmusainak rokonságát e folyamatok természetbeni működésével (Spencer). Eme gondolatok örökösen visszatérnek Nietzsche írásaiban; s legalább kétféle értelemben használja őket.

Egyrészt mint kiindulópont, alap, melynek révén képes hozzáférni az általa középszerűnek, vagy lokálisabb értelemben *angolnak* nevezett elmékhez, azaz perspektívákhoz, tehát általuk nyílik meg az út mindama gondolatok, érzések, eltökéltségek vagy erők felé, melyek együttesen egy meghatározott típust képesek megjeleníteni. Egy típust, tehát olyan esszenciát, mely egy fajtát jellemez. A típus ebben az értelemben pedig épp az a középszerűség, melyet fentebb más vonatkozásban már tárgyaltunk.

Másrészt azonban mindeme gondolatok nem csak mint egy bizonyos faj jellemző jegyei, hanem mint e jegyeknek egy másik típus általi interpretációi is terítékre kerülnek Nietzschénél. A másik típust természetesen ő maga jeleníti meg, s tágabb értelemben minden megnyilatkozás, mely egy másik típusra vonatkozik, ebből a szempontból tekintendő. Ez az interpretáció és a reflexió problémája, következésképp a megismerése, amely azonban mint eszköz, alárendelődik az életet uraló mechanizmusok és erők harcának. Azonban az,

---

<sup>16</sup> Vö.: *TJR*, 130.-131.o. (262.par)

<sup>17</sup> *TJR*, 119.o. (253.par)

hogy tudomásunk lehet erről a viszonyról, illetve életünk bármilyen mozgatórugójáról, újból csak a reflexió problémájához tért vissza minket, mely persze szintén az interpretációra támaszkodik, miközben megpróbálja megszervezni az őt övező tapasztalatok horizontját. A reflexió olyan folyamat, mely képes átalakítani saját tárgyát – Nietzsche-nél ez az esetek többségében magát a reflektáló alanyt jelenti -, és ily módon folyamatosan változtatni azt a pozíciót, melyet elfoglalni igyekszik.<sup>18</sup> Ezzel azonban már a fenomenológia területére tévedtünk. A küzdelem vagy tágabb értelemben a kiválasztás egész dinamikájának nietzschei revíziójához, melynek során fenomenológiai

---

<sup>18</sup> A reflexió tehát kettős irányultsággal rendelkezik: Egyrészt a tárgyra irányul, mely bizonyos mértékig véletlenszerűen adott számára. A tapasztalatok elsődleges feldolgozása természetesen mindig a „test nagy értelméhez” tartozik, majd ennek a test által már előzetesen interpretált anyagnak a megmunkálására nyílik lehetősége a léleknek. E második szinten jelenik meg a reflexió is, mint a lélek speciális képessége. Általa képesek vagyunk visszamenőlegesen hozzáférközni a tapasztalatokhoz, tehát képes felülmúlni azokat a passzív – tudattalan – stratégiákat, melyek valaminek a megjelenése során működésbe lépnek „bennünk”. A reflexió által feltárt eredmények azonban szükségesszerűen újból magukon viselik mindezen eltérő interpretációs műveletek nyomait. Bármennyire is sikerüljön egy tapasztalatot „megtisztítani” a rárakódott értelmezésektől, azt újra meg kell tapasztalnom ahhoz, hogy megismerjem. A tapasztalat során pedig a reflexió csupán a megismerés második értelmének kitüntetett funkciója. (A husserli redukció fogalma, bár más megközelítésben, talán a legszemléletesbben mutatja fel e dilemmát.)

Am olyan funkció, mely munkája révén mégiscsak – egyedülként – a tapasztalat egészéhez hozzáféréssel rendelkezik. Minek következtében pedig általa nyílik meg egyedül annak a lehetősége, hogy nekünk magunknak hozzáférésrünk legyen a tapasztalat egészéhez. Azonban a reflexió ilyenén felhasználása ellenállásba ütközik. Egyrészt a reflexió, hasonlóan testünkhöz, nincs teljes mértékben ellenőrzésünk alatt. Következésképp nem ismerjük kielégítően, tehát gyanakvónak kell lennünk vele szemben. De meddig terjedhet gyanakvásunk?

Másrészt a reflexió, azáltal, hogy minden ismeret vonatkozásában hozzáféréssel rendelkezik, saját indítékai felől is támadásnak van kitéve. Ha a reflexiót fel akarjuk használni arra, hogy a nélküle – prereflexív módon – feldolgozott ismereteket általa vizsgáljuk, úgy ezen akarat módosítani fogja eme funkció eredeti intencióját, - bármi is volt az. Mivel azonban a reflexió, karöltve a megismerés egészével, hozzánk tartozik, így bármilyen változása ránk magunkra van hatással és befolyással. Egy megváltozott már más interpretatív gesztusok megtételét kívánhatja testünktől, vagy elménktől stb. (Lásd ehhez pl.: Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (Csatár Péter fordítása), 1998, Debrecen, Latin betűk, 50.-56., ill. 107.-116.o. Az interpretáció és a perspektivizmus kapcsolatát tárgyalja más megközelítésben: Jean Granié: *Nietzsche's conception of Chaos* (David B. Allison fordítása). In.: David B. Allison (szerk.): *The New Nietzsche – Contemporary Styles of Interpretation*, 1985, Cambridge, MIT Press, 135.-142.o. Az ismeretszerzéssel kapcsolatban lásd még a Pók-metaforát, mint interpretációs modellt Nietzsche-nél: *A nem morálisan felfogott igazságról és barátságról* (Tatár Sándor fordítása), (In.: *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez* (szerk.: Vajda Mihály), 1995, Bp, Ikon), 32.-36.o., *Virradat* (továbbiakban: *Hajnalpár*) (Romhányi Torók Gábor fordítása), Bp, 2000, Holnap kiadó, 111.-116. és 121.-124.o. (117,119, 130.par), illetve annak kapcsolatát az örök visszatérés gondolatával (*Vidám Tudomány*, 249.o. (341.par)). A Pók-metaforáról: Sarah Kofman: *Nietzsche and Metaphor*, 1993, London, The Athlone Press, 69.-73.o.



értelemben gondolja újra azon mechanizmusokat, melyeket Darwin – s vele együtt Spencer – feltárt. Nietzsche kiindulópontja az, hogy ha a harc mindenekelőtt megmérettetés<sup>19</sup>, akkor szükségszerűen valamilyen mértéket prezentál, mely következményeiben ölt testet. A következményként megjelenő mérték pedig óhatatlanul fenomenalizálódik. Fenomenalitáson pusztán a megjelenésnek azt a módját értem, ahogy valami tapasztalatként adódik számunkra. Ez a fenomenalizálódás szükségszerű, mivel mint következmény, a harc kimeneteléről tudósít, azaz tapasztalattal szolgál azon implikációk vonatkozásában, melyek hozzáférhetőek valamilyen meghatározott sajátosságokkal rendelkező lény számára. Másfelől azonban e megjelenés mikéntje teljes mértékben esetleges. Hiszen az, hogy nem a harc válik a tapasztalat számára hozzáférhetővé, hanem csak annak nyomai, s mivel ezen leszármazott jegyek is változó feltételek között jelenhetnek meg, együttesen arra utalnak, hogy a fenomenalizáció által befogott tér mind mennyiségileg, mind a megjelenés hatékonyságát tekintve töredékes.<sup>20</sup> Ám mindezen töredékessége dacára képes megjeleníteni olyan eseményeket, melyek valamilyen küzdelemre vezethetők vissza, sőt egyedül a fenomenalizáció terében nyílik lehetőség e megjelenésre. Minden fenomén (prezencia) egy meghatározott környezetben, azaz világban, azaz perspektívában realizálódik. Ily módon a *perspektíva*, mely teret enged a megjelenésnek – hasonlóan a darwini *természethez* – első megközelítésben olyan környezetnek tekinthető, *melyben lokalizálhatóak a változások*.

---

<sup>19</sup> Ti. az első pont, tehát a metafizikai kritika alapján: Ha a harc erők működése, méghozzá egy olyan térben, melyet a kiválasztás illetve a fennmaradás elve ural, akkor e működés úgy írható le, mint egy folytonos eltolódás valamely egyensúlyi állapothoz képest az erők kiegyenlítettségének hiánya révén.

<sup>20</sup> Vö.: „Minden lény a realitás csak rá jellemző specifikus szeletét ragadja meg, és ez a szelet neki az egésznek jelenti. [...] A perspektívától nem lehet megszabadulni, ugyanakkor olyan abszolút összperspektíva sincsen, ami az összes többi összefogja és amit semmi sem korlátoz. Maguk az olyan fogalmak is, mint a *világ* vagy a *valóság*, csupán valamely perspektivikus beállítódás kifejezői, amiben egy megismerő lény minden olyat összefog, amit a pozíciójából megragadni képes. Következésképpen mindenféle megismerés perspektivikus; az ember nem jut túl a saját testi organizációjához tartozó intellektuális horizonton”. In.: Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (I.m.), 105.o.

Nietzsche tehát a környezet fogalmának fenomenológiai kritikája révén próbál eljutni saját metafizikai alapvetéseihez. Ahol Darwin egyszerű változásokat lát<sup>21</sup>, ott Nietzsche erők végtelenül bonyolult viszonyainak pillanatnyi állapotát, ahol Darwin a környezeti változásokhoz való szükségszerű alkalmazkodásról beszél, ott Nietzsche a véletlen és a kiszámíthatatlanság hatásaira figyel. A kiszámíthatatlanságra, melynek Nietzsche szemében kettős alapja van. Egyrészt abból a komplexitásból fakad, mely a környezetet – mind a tényleges fizikai környezetet, tehát darwini értelemben vett szituációt, mind pedig a fenomenalizáció során artikulálódó jelenségek komplex hálózatát, tehát a nietzschei perspektívát – eredendően jellemzi. Másrészt pedig, e komplexitástól függetlenül, a bármely jelenség vonatkozásában fennálló véletlenszerűségből adódó bizonytalanság következményeként jelentkezik<sup>22</sup>. Tágabb értelemben ez a harc, vagyis az erők, az ösztönök, az élőlények számára hozzáférhetetlen régiók, és az ezen mechanizmusok befolyásoltságának kitett jelenségek – a tudati élet egészének – inkompenzuráltságából fakad. Tehát ami a jelenségből megismerhető (ami látható, tapintható stb.), és ami örökösen mint meghatározatlan X tartozik hozzá (a mindenkor észleletben megjelenő tárgy konstitúciójának folyamata), azt lehetetlen egy egységes értékskálán elhelyeznünk.

*A komplexitás.* Maga a környezet, melyben az eltérések kirajzolódnak, nem homogén tér, hanem nagyon is változatos, különbségektől terhes közeg. A benne megjelenő eltérések alkotják a harcok során felhalmozódó

<sup>21</sup> Abban az értelemben, hogy mindig egy adott jegy módosul. Így e változás nyomon követhető, megfigyelhető, és minden esetben meghatározható az a lokális vizsgálati tartomány, amelyben kimenetileg megadhatóak e változás okai.

<sup>22</sup> A kiszámíthatatlanság és a perspektíva kapcsolatát tárgyaló Stephan Körnig tanulmányában odáig megy, hogy párhuzamot von a kvantummechanika és a disszipatív folyamatok vizsgálatának eredményei, valamint a nietzschei hatalom akarása között. A kvantumvilág megfigyelését gátló mérési bizonytalanságokat, a disszipatív struktúrák instabilitását, valamint az ezektől elválaszthatatlan előreláthatatlanságot próbálja meg összehangolni a nietzschei perspektívakusságot jellemző kiszámíthatatlansággal és véletlenszerűséggel. Ld.: Stephan Körnig: *A nietzschei „hatalom akarása” mint entrópia – Néhány tétis a természetfilozófia és a kibernetika összefüggéséről* (Hegyessy Mária fordítása), *Gond*, 27.-28. (2001), 343.-355.o. Lásd még a káosz nietzschei fogalmához: Jean Granier: *Nietzsche's conception of Chaos* Id. kiad, Sarah Kofman: *Nietzsche and Metaphor* Id. kiad., 138.-139.o., Christoph Cox: *Naturalism and Interpretation* Id. kiad, 140.-147. és 204.-212.o., valamint Nietzsche: *Vidám tudomány*: 137.-143.o. (109, 110, 112.par)

következmények szövedékét, melynek minden egyes szála egymástól eltérő egyedi feltételek hatására képződött meg: különböző igények kielégítését szolgálták, más és más ösztönhöz kapcsolódnak, vagy bizonyos célok által determinált folyamatokat valósítanak meg. Ám azáltal, hogy valamilyen harc következményeként megjelennek egy tapasztalati térben, részben elveszítik eredeti funkciójukat. Immáron nem csupán egy harcban részt vevő erő által megjelenített következményként, hanem e mellett, és ez ellenében önálló instanciaként is képesek feltárulni.<sup>23</sup> Az erők, melyek a harcban egymással vetélkedve megteremtettek egy relatív mérték-rendet, a megjelenés, vagyis a kiválasztás közegében már nem rendelkeznek önálló, önmaguk által meghatározott nagysággal (arányossággal).<sup>24</sup> Mivel az ezen erőkből eredő következmények ezáltal elveszítik eredeti kiindulópontjaikat, új származásvonalak mentén kapcsolódnak az őket övező környezethez. Láthatatlan, azaz öntudatlan ösztöneink, tévedéseink, tulajdonságaink a „*maguk útját járják*”<sup>25</sup>. Azaz oly módon képesek megszervezni önmagukat, mely független mind az őket kutató tekintettől (reflexió), mind pedig, - a megismerés tekintetében – attól az eredetponttól (konstitúció), melyből kiindulva változásokat indukálnak. Példa erre a félelem szociális ösztöne, mely akképp álcázza önmagát intellektuálisnak, hogy a morális cselekedeteket összekapcsolja a mások iránti szimpátia cselekedeteivel.<sup>26</sup> Minden ismeret e második értelemben felfogott, a kiválasztás mechanizmusa által megképződött következményre irányul. E képződmények vizsgálata révén pedig

<sup>23</sup> Vö.: „A különféle megragadható jelenségek nem egyazon jelentés egymást követő alakzatai; hanem a különféle behelyettesítések, visszaállításokból, csúsztatásokból, álcázott hódításokból és szisztematikus megfordításokból előálló következmények. Ha az interpretáció azt jelentené, hogy az eredet egyetlen jelentésére derítünk fényt aprólékos munkával, akkor csak a metafizika interpretálhatná az emberiség fejlődését. De ha az interpretáció az, hogy szabályok rendszerét erőszakkal vagy csellel ragadjuk meg – amely rendszerek önmagában nincs lényegi jelentése –, és irányt szabunk neki, új akarat szerint hajlítjuk meg, más rendszerben helyezzük el és másfajta szabályoknak vetjük alá, akkor az emberiség fejlődése interpretációk sorozata lesz”. (Foucault: *Nietzsche* Id. kiad, 66.o.) Foucault számára pontosan ezek a hézagok, rések, megszakítottságok jelentik a kihívást. Az archeológiának és a genealógiának, bár eltérő módon, egyaránt a megszakítottságok leírása a célja, majd ezek révén az interpretáció általános problémájának felmutatása. (A 4. pontban visszatérek a kérdésre.)

<sup>24</sup> Vö. az összemérhetetlenség fent említett hatásával.

<sup>25</sup> *Vidám tudomány*, 50.o. (8.par)

<sup>26</sup> *Hajnalpár*, 159.-160.o. (174.par)

kontraproduktív mechanizmusok lépnek életbe: Bármely jelenség vizsgálata során olyan (tudattalan) igényeket érvényesítünk, melyek azt megelőzően fogalmazódtak meg bennünk, hogy megjelenhetett volna a kielégítését szolgáló tárgy megszerzésének lehetősége. Igényeink tehát a kiválasztás mechanizmusa által értelmezhetetlen törvények szerint jelennek meg<sup>27</sup>. Nietzsche így ír a *Hajnalpír*-ban: „Bármilyen messzire juthat is valaki saját maga megismerésében, semmi sem lehet tökéletlenebb, mint valamennyi, lényét alkotó ösztönének (*Trieb*) képe. Még a durvábbakat is alig képes nevükön nevezni: teljességgel ismeretlen marad számára számuk és erejük, dagályuk és apályuk, kölcsönhatásaik, és mindenekelőtt *táplálásuk* törvényei. E táplálás tehát a véletlen műve lesz: hétköznapi élményeink hol ennek, hol annak az ösztönnek vetnek valami zsákmányt, amelyet az mohón megragad, ám ezen események egész megtörténte ill. elmaradása teljesen kívül áll az összes ösztön táplálkozási igényének minden ésszerű összefüggésein.”<sup>28</sup> Ez az összemérhetetlenség legalapvetőbb értelme.

*A kiszámíthatatlanság.* Minden megjelenést vagy keletkezést szükségképp legalább két, egymással valamilyen szempontból ellentétes igény mögött megbúvó ösztön harca előz meg. Nietzschénél az ösztönök mindig valamilyen irányultsággal rendelkező erőt (hajtóerőt) jelenítenek meg. Ezen erők nagysága a harc, míg irányuk a kiválasztás folyamatában táruul fel. Bármely ösztönről is legyen szó, az mindig erőket működtet. Az erő fogalma pedig elválaszthatatlan a mérték képzetétől, mely minden esetben valamilyen viszonyulás által képződik meg. Az erő más erők által képes önmagát megjeleníteni. Soha nem arról van szó, hogy egy adott ösztön egyszerűen csak működésbe lép. Mindig más ösztönökkel szemben jön létre. Illetve kérdés, hogy mindig csak más ösztönökkel szemben jöhet-e létre, vagy inkább arról van szó, hogy az általa működő erő tevékenysége irányul mindig valamire? Az első esetben azt mondhatjuk, valamilyen ösztön, cél, akarat, vagy tévedés mindig más, ezekkel *ellentétes* ösztönökkel, célokkal, akaratokkal, illetve tévedésekkel kerül szembe.

<sup>27</sup> Ehhez pl.: „Igény – Az igény a keletkezés okának számát: valójában azonban gyakorta csak a létrehozott dolog okozata.” *Vidám tudomány*, 180.o. (205.par)

<sup>28</sup> *Hajnalpír*, 112.-113.o. (119.par)

Így az ösztönök önmaguk ellentét-párjaival folytatnak szakadatlan harcot, melynek során fokozatosan közelednének valamilyen meg nem nevezett egység felé. Azonban a dialektikus sematizmust Nietzsche több szempontból is alkalmatlannak tartja e folyamatok leírására<sup>29</sup>: 1. Nietzsche szerint hiányzik a dolgokból egy olyan szubsztanciális mag, mely révén azonosnak lehetne tekinteni e dolgot önmagával, s következésképpen ellentétesnek valami mással. 2. Az ellentétek dialektikus vándorlása, mint logikai mozgásforma, nem hagy terepet a kiszámíthatatlanság működésének. 3. A komplexitás és a meghatározatlanság folytán nem tudhatjuk, hogy pontosan mi is zajlik le. Csupán a folyamatok eredményeivel vagy következményeivel találkozunk, soha nem az abban részt vevő konkrét tartalmakkal. Következésképp az ezen tartalmakra vonatkozó állításainknak nincs jelölete. 4. Ezeknek az eseményeknek nincs telosza, sőt éppen indetermináltságuk révén biztosított hatékonyságuk. A múlt eseményei, vagy akár a fantázia fikciói és jelenbeli megéltésük között interaktív mechanizmusok bontakozhatnak ki, melyek képesek akár visszamenőlegesen is felülírni *a már megtörtént eseményeket*. 5. Már maguk a fogalmak: azonosság és ellentét is valamilyen motivációk hatására jöttek létre, valaminek a következményeiként, egy eseménysor illusztrációjaként jelentek meg számunkra.<sup>30</sup>

Azonban az ösztönökben működő erőtevékenység mértéke (s ennek közege: a harc) mellett egy másik aspektus is megjelenik. Hiszen az ösztönök lényegében irányokat jelölnek. A cél, az akarat vagy a tévedés mindig valamilyen konkrét dologra irányul, valamilyen meghatározott hatást fejt ki, s végül valaminek a következményeként jelentkezik. Mindig meghatározott környezetbe ágyazódnak, perspektívába záródnak, s ott mint ideiglenes, vagy akár mint maradandó *hit* fejtik ki hatásait. Ám mindez már a kiválasztás, a környezetnek, mint organizmusnak, mint ökonómiának a terepe, ahol az ízlés,

<sup>29</sup> Az *ellentétekről*: TJR, 11.-12. és 27.o. (2.,3.,24.par), *Emberi – tilságosan is emberi I.* Id. kiad., 100.o. (1.par), *Emberi – tilságosan is emberi II.*, Id. kiad., 302.o. (67.par), *Vidám tudomány*, 39.-42. és 305.-306.o. (1., 375.par), *A hatalom akarása* (Romhányi Török Gábor fordítása, Bp, Cartaphilus, 2002), 26.-27.o.(37.par) (=KSA, (*Kritische Studienausgabe*, szerk.: Giorgio Colli és Mazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-88.) 12:9[107], 396.-397.o).

<sup>30</sup> Lásd pl. *A logika eredete* című aforizmat. *Vidám tudomány*, 141.-142.o. (111.par)

a táplálkozás, vagy az emésztés egész háztartása, egyszerűen az élet dietetikája által koordinált szervezethez keretei között valósulnak meg. Itt ösztönök harcolnak ösztönökkel, akaratok akaratokkal stb., ám minden egyes viszony általánosabb szinten részét képezi annak az utalás-összefüggésnek, mely hasonlóan a természet darvini koncepciójához, teret biztosít számukra, melyben képesek kialakítani önmagukat, ahol kifejlődhetnek és megerősödhetnek, ám aminek egyszersmind átfogó ökonómiaja gátat szab működésüknek. Következésképpen alkalmazkodniuk kell valamiképpen ahhoz a környezethez, melyben megjelennek<sup>31</sup>. Az alkalmazkodás eme mechanizmusát Darwin nyomán nevezhetjük adaptációnak, melynek legjellemzőbb aspektusa a *mimikri*. A mimikri voltaképpen azt a konkrét megjelenést imitálja, amely egy adott ösztönt övez. E hatás érvényesül egyrészt – a reflexió szintjén – a genealógia folyamatában, mely valamely hatás történetiségét alakítja<sup>32</sup>. A genealógia révén képes alkalmazkodni például a logika mindazon körülményekhez, melyek által e pazarló mechanizmus megerősödhet. Származástana alapján végigkövethetjük az időben e hajlam változásait attól a pillanattól kezdve, hogy megjelent. Története során pedig olyan változatos hatásokban érvényesült mint az *azonosság*, vagy a *szubsztancia*. Ezen mintázatok révén álcázza magát a logika intellektuális ösztönnek, amely ily módon alkalmassá válik a megismerésben igényelt szerep betöltésére. A genealógia tehát az alkalmazkodás időbeli aspektusaként értelmezhető. A mimikri legjellemzőbb terepe mégsem ez, hanem e hatás térbeli, topografikus megjelenése, amit Nietzsche így ír le: [az állatok megtanulnak] „uralkodni magukon és oly módon álcázni önmagukat, hogy némelyek például még a színükben is alkalmazkodnak a környezetükhöz (az úgynevezett <kromatikus funkció> segítségével), mások dögöltnek tettetik magukat, vagy egy másik állat

<sup>31</sup> KSA, 12:2[77.], 97.-98.o.

<sup>32</sup> A genealógia fogalmát talán szokatlan összefüggésbe helyezem, ha megpróbálom erre a folyamatra redukálni. Ám nem azt mondom, hogy a nietzschei genealógia egyenlő lenne az ösztönök vagy egyéb erőműködések alkalmazkodásának történetével. Pusztán azt szeretném állítani, hogy a kiválasztás, az adaptáció vagy a mimikri szempontjából ugyanúgy megvan az értelme a genealógia jelenségének, mint például az emberi megismerés aspektusából. A genealógia, csakúgy mint bármilyen más, különböző módokon képes megjelenni, attól függően, hogy hol (perspektíva), miért (véletlen), vagy hogyan (ökonómia) kerül előtérbe. A genealógia jelen esetben, mint „a reflexió szintjén megjelenő történetiség” lenne aposztrofálható, szoros összefüggésben a reflexió fentebb elemzett sajátosságaival.

színét, formáját veszik föl, esetleg homoknak, falevélnek, fonadéknak, szivacsnak látszanak (e képességeket nevezik az angol kutatók *mimicry*-nek)<sup>33</sup>. Azonban e képesség működése nem csak az állatvilágban figyelhető meg: „Így rejtőzik az egyén az <ember> fogalmának általánossága mögé vagy a társadalomba, alkalmazkodik esetleg hercegekhez, osztályokhoz, pártokhoz”<sup>34</sup> stb. stb. Egyszóval minden jelenség, vagy más megfogalmazásban minden fenomen olyan módon képezi részét az őt övező környezetnek, illetve tudatnak, hogy közben hatással is van e befogó közeg egész működésére vagy ökonómiájára.

Eme témek azonban határai vannak, melyeket Nietzsche súlyoknak nevez. A súlyok az ember aspektusának határkövei, s mint ilyenek, hiteinkkel vannak rokonságba.<sup>35</sup> Olyan evidenciákat jelölnek, melyekkel nem vetünk számot, melyeket túlságosan is közelieknek érzünk magunkhoz, melyek korlátozzák a megismerést, vagy tágabb értelemben a környezet egész ökonómiájának ama egyensúlyát, melyet szintén Nietzsche általában egészségnak nevez: „Itt célod, láthatárod, erőid, ösztöneid, tévedéseid a fontosak, nevezetesen lelked eszményei és fantáziaképei, hogy meg lehessen határozni, *mit* jelent [...] *testednek* az egészség fogalma”.<sup>36</sup> Tehát számba kell vennünk a környező tér egész megjelenését, össze kell írnunk mindazon hiteinket, bizonyosságainkat és meggyőződéseinket, melyek *általában* meghatározzák lényünk egész habitusát, s kijelölik azt a diszpozíciót, melyből a világra tekintünk. Ezzel szemben azonban *az egyes pillanatokban* a hangulat, az ilyen vagy olyan hangoltság az, ami elsődlegesen meghatározza az általunk belakott tér perspektíváját, s így e perspektívához való hozzáférésünk mikéntjét is. E hangulat, s így persze az általa létrejött kép azonban óhatatlanul is, már-mindig az ökonómia egészének befolyásoltsága alatt áll<sup>37</sup>. Az ösztönök, igények véletlenszerű, s épp ezért

<sup>33</sup> *Hajnalpír*, 35.o. (26.par), vö. *Vidám tudomány*, 50.o. (8.par)

<sup>34</sup> *Uo.*, vesd össze még: *Id. kiad.*: 286. o. (361.par)

<sup>35</sup> Lásd ehhez pl.: *TJR*, 11.-12.o. (2.par), *Vidám tudomány*, 42.-43.o. (2.par), 239.-242.o. (335.par), 252.-255.o. (344.par), 259.-261.o. (347.par), 303.-304.o. (373.par), *Adalék a morál genealógiájához* (Rombányi Török Gábor fordítása, 1996, Bp., Holnap kiadó) 180.-184.o. (III./24.)

<sup>36</sup> *Vidám tudomány*, 147.o. (120.par)

<sup>37</sup> *Uo.*: 303.-304.o. (373.par)

gazdaságtalan kielégítésének függvénye. (Ez tehát a mimikri és a genealógia bonyolult egymásra vonatkoztatottságának alapviszonya.) E kettő, a meggyőződés általánossága, és a hangulat egyszerűsége együttesen határozzák meg tapasztalatunk egészét. „Tapasztalataink, mint mondani szokás, ebben az értelemben mind élelmiszerek, ám találomra szétszórva, annak ismerete nélkül, hogy ki éhezik és ki lakott már jól. És e részek véletlenszerű táplálása miatt az egész kifejlett polip is valami véletlenszerű lesz, mint amilyen maga a kialakulása”.<sup>38</sup> E véletlenszerűen kialakuló horizontot interpretáljuk aztán, mely interpretáció azonban maga is ugyanezen alkalmoszerűség hatása alatt áll. Nietzsche szerint az álomban minket érő fiziológiai ingerek értelmezése csak hatékonyságában különbözik az ébrenlét során ért ingerek interpretációjától. Éber állapotunkban ugyanis erőteljesebb hatást fejtenek ki mindazon ösztöneink, késztetéseink, érzéseink, melyek általános diszpozíciókra hatnak. Ezen ösztönök által működnek ugyanis azok a meggyőzések, tudományos vagy morális elvárások és bizonyosságok, melyek *súlya* elég nagy ahhoz, hogy szembeszálljanak a benyomások alkalmoszerűen megképződő interpretációjával. S ezen általános habitusok leírása lenne végső soron a nietzschei egészségkoncepció voltaképpen tárgya. E leírásokban pedig kitüntetett helyet kell kapnia a legerősebb ösztönöknek, melyek következképpen a legerőteljesebb hatást képesek kifejteni az emberi természetre vonatkozóan<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Hajnalpír*, 113. o. (119.par) Vö.: *Hajnalpír*, 325.-326.o. (539.par), valamint *Vidám tudomány*, 237.-238.o. (333.par)

<sup>39</sup> A *Vidám tudomány* egy szövegnyelén Nietzsche a következőket írja: „Az önfenntartás akarása egy szükségállapot kifejeződése, az elemi életösztön korlátozása, amely ösztönnek természetből adódóan a *batalom kiterjesztése* a célja és ezért elég gyakran megkérdőjelezi, sőt fölládozza az önfenntartást”. (263. o., 349.par) A létért való küzdelem és az önfenntartás akarása közötti különbség bevezetése kulcsfontosságú jelentőséggel bír a nietzschei szövegben. Ily módon nyílik lehetősége arra, hogy a hatalom akarását ne egy metafizikai absztrakció, vagy egy szocializált életjelenség képében vázolja fel, hanem egy olyan tevékenységként, mely megteremti az összefüggést és a kapcsolatot egy sor olyan fogalom között, melyek egy új, naturalizált természetfogalom kapcsán bevezetésre kerülnek. Ezek az örök visszatérés, a genealógia, az interpretáció, az (intellektuális) őszinteség vagy lelkiismeret, és az *Übermensch*. Lásd ehhez: *Vidám tudomány*, 42.-43.o. (2.par), 151.-153.o. (125.par), 237.-238.o. (333.par), 252.-255.o. (344.par).



Egy adott közegben (korszakban, episztémében) az erők működése egyenlő a következmények összességének folytonosan változó megjelenésével. A megjelenés mögötti vagy előtti állapotok nem jelenhetnek meg e világban, hiszen megismerésünk, észlelésünk, vagy tudásunk olyan alakzat, mely a világban van, szituációkba ágyazott, annak az elemnek a része, melyből ered, s amelyben működik. A világot, egy világot, olyannak tekinthetünk, melynek határait egy némely erő harca során kialakuló relacionalitás jelöli ki. Ez a relacionalitás önmagában nem a világ, hanem egy világ lehetőségfeltétele. A viszonyok révén azonban megképződik egy tér, mely egyidejűleg e határok prezentációja, és e prezentációk pozicionálódása. Az előbbit mindeddig a mérték, míg az utóbbit az irány fogalmával jelöltük, az ezekhez kapcsolódó interpretációs modelleket pedig az erő és az ösztön képzetével.

A következő fejezetben meg kell határozunk azokat az irányvonalakat, melyek elvezethetnek a harc fogalmának újjáértékelésétől egy radikálisan naturalista álláspont kiépítéséig, majd kísérletet kell tennünk a hatalom akarásának nevezett tézis meghatározására és újraolvasására az eddig is használt nietzschei szöveghelyekre támaszkodva. Ezek az irányvonalak, egy túlságosan is tág perspektívából tekintve - nézetem szerint - két kérdésre vezethetők vissza, melyek hozzávetőlegesen lefedik egy isten halálának következményeit. Az első így hangzik: „*képes vagy-e még egyáltalán a faj kárára élni?*” Ez a „halott isten árnyékai” kapcsán már idézett kettős következménynek az első részére, azaz az ember naturalizációjának programjára vonatkozik. Ennek a programnak vagy kísérletnek a másik fele az, amit Christoph Cox nyomán a természet deifikációjának neveztem, s mely a következő kérdésben fogalmazódik meg: „milyen mértékben viseli el az igazság, ha a saját magunk részévé tesszük?”<sup>40</sup> Ezeknek a kérdéseknek a kibontása során elsődlegesen néhány, a megismerés természetére vonatkozó általános kritikát kell szemügyre vennünk. Ezek jórészt az intellektuális őszinteség vagy lelkiismeret fogalma mentén szerveződnek, illetve a lelkiismeret innovatív elgondolására támaszkodva a

---

<sup>40</sup> Az idézetek lelőhelye: *Vidám tudomány*, 39.o. (1.par), 141.o. (110.par). A hivatkozott szövegek környezete: Uo.: 137.-139.o. (108.-109.par), illetve Cox, Id. kiad. 69.-108.o.)

megismerés általános kritikájába torkollanak. De hogyan válik egy permanens kritikai attitűd egy általános, és mindent átfogó téma (a hatalom akarása) megjelölésévé, és kifejtésévé? S itt most nem a módszer kérdésére gondolok, nem a kifejtés módjára, vagy a megnevezés általánosságára hivatkozó kritikákra, hanem arra a módra, ahogyan ez a tétel megjelenik. Az előtörténetére bizonyos értelemben, de nem hatástörténeti szempontból. Azok a lokalizálható törések, csúsztatások, gondolatfoszlányok, vagy következtetések érdekelnek, melyek egyáltalán lehetővé tették ennek a gondolatnak a kimondását, az a szövegkörnyezet, melyben ezek a törések megjelenhettek, és amely egyszerre érthetővé tette e kijelentést.



Marc Foglia

*Montaigne, az esszé filozófiája\**

Nem Montaigne filozófiájáról szeretnék most előadást tartani Önöknek, mivel az minden bizonnyal túl hosszúra nyúlna, sőt az esszé, mint műfaj filozófiájának taglalása is túlságosan tág témának bizonyulna e keretek közt, ezért inkább az esszét, mint filozófiai módszert kísérelném meg az alábbiakban elemezni. Ahogy azt Önök is tudják, Montaigne az esszé műfajának megalkotója. E műfaj sajátos filozófiai vetületeinek figyelmen kívüli hagyása azonban az *Esszék*<sup>1</sup> tisztán irodalmi elemzéseinek túlsúlyba kerülését eredményezte.

Valójában az irodalmi interpretációk többsége egy filozófiai alapvetésen, jelesül Montaigne szkeptikusként történő beállításon alapul. Eszerint Montaigne az értelem használatának és az igazság kutatásának feladását követően „ugrálva és szökellve” adta át magát az írásnak. Ebből a perspektívából vajon milyen jelentőséget tulajdoníthatunk az esszének, mint gondolkodási formának? Ha az *Esszék* filozófiai tartalmát az értelem kritikájában leljük meg, akkor az esszé mindenekelőtt összefüggéstelen gondolatok láncolatának, valódi módszert és következetességet nélkülöző csapongásnak tűnik. Az esszének alapvetően az irodalmi vetületei ismertek, amely vonatkozásban nem is jelenít meg semmiféle észhasználati módszert. Most viszont azt szeretném bizonyítani, hogy az esszé műfajának igenis van filozófiai jelentősége, és hogy az *Esszék* az ítélet egyfajta kísérleteként is értelmezhetők, továbbá, hogy Montaigne éppenséggel az ítélet vezetésének legjobb módját keresi.

---

\* Az itt szereplő írás aunk az előadásnak a fordítása, amely az SZTE Filozófia Tanszékén hangzott el 2004. áprilisában. Marc Foglia filozófiatörténész, az Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne oktatója.

<sup>1</sup> Montaigne, Michel: *Esszék* I., II., III., Pécs, Jelenkor, 2001-2003.

Az alábbi kérdésre szeretnék koncentrálni: vajon az ítélet montaigne-i kísérlete felhatalmaz-e minket arra, hogy Montaigne-t filozófusnak tekintsük? Biztosra veszem, hogy Önök most az *Esszé*khöz fűződő olvasmányélményeikre támaszkodva maguknak kívánják fenntartani a jogot e kérdés eldöntésére, és valóban, kétségtől ez lenne a legadekvátabb viszonyulási mód Montaigne filozófiájához. Azonban én előadást tartani jöttem Önökhöz, ezért megpróbálom elővezetni, mit is gondolok a kérdésről.

Amikor az imént azt mondtam, hogy a filozófia nem ismerte fel az esszé filozófiai jelentőségét, nem azt kívántam állítani, hogy Montaigne netán ne lett volna maga is filozófus, vagy munkássága kevésbé lett volna filozófiai vizsgálódások tárgya. Csupán arra szerettem volna utalni, hogy megítélésem szerint az elsődleges ok, amiért Montaigne-t elsősorban íróként tartották számon, az nem más, mint hogy phürrhonistának tekintették, amely jelzővel Pascal illetve a *Beszélgetés De Savi Úrral* című írásában<sup>2</sup>. Márpedig a phürrhoni radikális szkepticizmus egy igen veszélyes filozófia: elegendő figyelembe venni, hogy Phürrhont például bizonyosan elütötték volna a kocsik (akkoriban szerencsére még csak szekerek voltak), ha a barátai nem óvják. Máskor, amikor egy tó mellett sétálva az abban épp fürdőző barátja fuldokolni kezdett, úgy ment tovább, hogy még csak a fejét sem fordította a bajbajutott felé. Anélkül indult útnak, hogy bárkit is értesített volna róla, és szóba elegyedett akárkivel, aki az útjába került. E történeteket Diogenész Laertiosztól tudjuk, és ezeket bizonyosan Phürrhon ellenségei terjesztették így kívánva nevetség tárgyává tenni annak szkepticizmusát<sup>3</sup>. Azt is tudjuk azonban, hogy Phürrhon több mint kilencven évig élt, és valakiről, aki ilyen magas kort élt meg, nehéz elképzelni,

---

<sup>2</sup> Pascal *Beszélgetés De Savi Úrral* című írásban Epiktétoszsal ellentétben Montaigne a radikális szkepticizmust képviseli. (Magyarul lásd: pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelenről*, Budapest, Osiris, 1999 (ford. Pavlovits Tamás), 78-99. o.). „Minden dolgot olyan egyetemes és általános kétfelnyek vet alá, hogy az elszabadul, és önálló életre kel (...) S mert nem akarja azt mondani: „nem tudom”, azt mondja: „mit tudom én?”; ebből aztán jelmondatot is csinált magának, és ama mérleg nyelve alá helyezte, amelyet az ellentmondások tökéletes egyensúlyban tartanak. Egységgel Montaigne vérből phürrhonista volt. Ezen alapulnak írásai és Esszéi, ezt az egyetlen dolgot akarja tökélyre vinni, jóllehet nem teszi mindig világossá e szándékait.” (83-84. o.).

<sup>3</sup> Lásd: Diogène Laërce: *Pyrrhon In: Vies et doctrines des philosophes illustres* Paris, Le livre de Poche, 1999. §64.

hogy ne tudott volna magára vigyázni. Továbbá arról is van adatunk, hogy városában, Éliszben, pappá szentelték, és olyan tekintélye volt a polgártársai között, hogy azok adómentességet szavaztak meg minden filozófusnak. Azt hiszem, sajnálhatjuk, hogy nem abban a városban élünk. Ezt a kitérőt Phürrhon kapcsán Montaigne-re való tekintettel tettem, mivel maga is különösképp kedvelte.

Visszatérve a témámhoz: mivel tehát a szkepticizmus igen veszélyes, ezért Montaigne-t „meg kell tőle védeni”. Ez a tendencia az értelmezők között hosszú időn keresztül megfigyelhető volt, és ez a tény magyarázza, hogy Montaigne-t elsősorban íróként kezelték, és ilyen minőségben vizsgálták. A 19. és 20. század fordulóján Franciaországban tevékenykedő kommentátorok (például G. Lanson, E. Faguet, F. Brunetière, G. Compayré, P. Villey) időszaka igen gazdag korszaka a Montaigne-irodalomnak, és amely korszak műveinek közös vonása az írónak tekintett Montaigne imádata. Montaigne irodalmi körökben közkézen forgott, azonban a nagy francia filozófusnak Descartes-ot tartották<sup>4</sup>. Amikor pedig e rajongók Montaigne-t, mint gondolkodót kívánták védeni, úgy érveltek, hogy Montaigne valójában egyáltalán nem szkeptikus: „Bizonyosnak látszik tehát, hogy Montaigne pozitívista, nem pedig szkeptikus”<sup>5</sup>. Amikor pedig éppen nem pozitivistának állították be, akkor leginkább klasszikusként hivatkoztak rá „mivel majd minden betű, és a klasszikus szellem majd minden törekvése megtalálja a maga megfelelőjét Montaigne-ben (...) A filozófiában vagy az irodalomban egyaránt az értelem szuverenitását hangoztatja, amely minden emberben egyenlő, és amelynek feladata és képessége az igazság felismerése”<sup>6</sup>. Montaigne hisz az észben és az

---

<sup>4</sup> Brunetière, Ferdinand: *Montaigne* In: *Histoire de la littérature française classique*, tome I: „De Marot à Montaigne” Paris, Delagrave, 1908. G. Compayré: *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle* Paris, Hachette, 1885. Emile Faguet: *Antoior de Montaigne* A. Compagnon előszava, Champin, 1999. G. Lanson: *Histoire de la littérature française* Paris, Hachette, 1909.

<sup>5</sup> Lásd: G. Lanson id. m. 334. o. „Szubjektivizmus, pozitivizmus, relativizmus – e fogalmak azok, amelyekkel Montaigne pozicionálása lehetséges, és pedig jóval pontosabban, mint azt a felületen szkeptikus jelző segítségével tehetjük. Montaigne a legkevésbé sem phürrhonista. Kijelenti, hogy a phürrhoni és az akadémiái szkepszis éppen olyan szélsőséges, mint ellenfeleinek dogmatizmusa. Id. m. p.324. o.

<sup>6</sup> G. Lanson in id. m. „Montaigne et l'esprit classique” c. fejezet, 331. o. A gyakorlatban Montaigne eszméi a jezsuiták tanításához kötődnek, és a társas készségek, a világius képességek fejlesztését célozzák – ezeket foglalják magukban lényegükként, és nem csupán a 17. századi ember

igazságban<sup>7</sup>; műve magába szívja a „természetes egoizmus dogmatizmusát éppúgy, mint a *sens commun*”<sup>8</sup>.

A szkepticizmus ezen értelmezések szerint nem más, mint egy válság<sup>9</sup>, amelyből Montaigne kigyógyult, és amely kilábalás lehetővé tette számára a bevett nézetekkel való kiegyezést. Egyszóval ő már a felvilágosodás filozófusa, ahogy Marcel Conche máig állítja<sup>10</sup>. A hatvanas évek végén a Jean-Yves Pouilloux tollából megjelent „Montaigne, avagy a gondolkodás ébredése”<sup>11</sup> című munka is irodalmi kritika tárgyaként kezelte az *Esszéket*. E műben Montaigne gondolkodása formalista elemzés tárgyát képezte, amely az alábbi eredményre vezetett: útra kelve, hogy meghódítsa saját gondolkodásának függetlenségét, Montaigne vég nélkül reflektál saját diskurzusának alapfeltevéseire. E kritikai gondolkodásnak nem volt meghatározott tárgya, és nem is volt más eredménye, mint egy nyelvjáték kidolgozása – feltehetően az üresség elfedésének céljából.

Montaigne irodalmi szempontú elemzései tehát egy filozófiai alapvetésen nyugszanak, miszerint Montaigne egy radikális szkeptikus, akinek éppúgy nincs

---

tisztelességességét. Ebben az összefüggésben tehát Lanson racionalista irányultságának fogja fel a montaigne-i nevelést: „Programjának központi eleme az a rész, amelyet meg kell célozni: a helyes ítélet alakítása: tehát az igazságra törekvő értelem, és a jóra törekvő lelkiismeret. Könyvek, utazások, tanulmányok, játékok – mindez hozzájárul hozzá. A tudat és az értelem a lényegi részek a kifinomult mechanizmusnak, amelynek a képzelet bírósága az élethez szükséges erőt. Montaigne tehát éppenséggel pozitívista, nem pedig szkeptikus. (G. Lanson id. m. 329-330. o.)

<sup>7</sup> A pedagógus Montaigne beszél arról az általa kedvelt eljárásról, amely a filozófiai doktrínák változtatásán alapul. Ez a módszer sokkal ésszerűbb, mint amilyennek látszik. Pierre Villey így vélekedik: „az élet folytonos kontemplációja az, ami visszatér a felfedezett tudatosságát, és ami körültekintő racionalizmusként tökéletesíti értelmünk vezetését”. Lásd: *Les sources et l'évolution des Essais* Paris, Hachette, 1933. tome II. 252. o.

<sup>8</sup> G. Lanson id. m. „Ekképp elérkezve a nagy igazsághoz, ami - ha jobban megvizsgálunk az összes többi szkepticizmusnak tartott érveléssel együtt - azt állítja, hogy az ember, legyen bár magas rangú, tőgába illő, vagy éppen anyaszült meztelen, netán trónon ülő, esetleg a természetlen föld felett görnyedő - mindig maga az ember, aki ingadozásában és változásában is vitathatatlanul azonos önmagával (...) tartozzon bárhol is, ugyanazon, az anyatermészettől való örökönként lakozni benne. Könyve, ahogy az élete is, egyfajta derűs dogmatizmust képvisel - a természetes egoizmus és a sens commun dogmatizmusát”.

<sup>9</sup> Pierre Villey kifejezése. Lásd: *Les sources et l'évolution des Essais*, Paris, Hachette, 1933. vol. I. 218. o. és 365. o. vol. II. 164. o. és 196. o. : „a válság következményei”. „Ekképp Montaigne mindinkább eltávolodik a módszeres dogmatizmustól (...)”.

<sup>10</sup> Lásd: Marcel Conche: *Montaigne et la philosophie* PUF, 1996. 125. o. „A morális érték felfedezése Montaigne-nél”, BSAM, 6. sorozat, 5. és 6. szám 1981. január-június.

<sup>11</sup> Pouilloux, Jean-Yves: *Montaigne, L'veil de la pensée* Paris, Maspero, 1969. ill. Honoré Champion, 1995.

sajátszerű elmélete, mint ahogy meghatározott témája és módszere sem. Amennyiben nem akarjuk magunkat kordékkal elűtteni, akkor egyedül a stílusa marad vizsgálódási pontnak. Mégis, ahogy az előbb említettem, a kommentátorok soha nem feledkeztek meg arról, hogy Montaigne egy nagyformátumú gondolkodó is egyben. Személye sok zavart okozott, amit jelez az is, hogy Malebranche feljelentéseinek hatására a 17. században Rómában indexre tették műveit<sup>12</sup>. Az ezután megjelent kiadványok már cenzúrázottak, ugyanakkor egyszerűsítettek és úgymond „erkölcsileg javítottak” lettek, és a korban a hozzá és műveihez képest jóval ártalmatlanabb Charron sokkal nagyobb népszerűségnek örvendett. Montaigne tehát az első a moralisták és a tisztességes emberek között, ami újra csak azt jelenti, hogy kiküszöböljük gondolkodásának nyugtalanító jellegét.

Most az *Esszé*k legfontosabb fejezetére, a *Raymond Sebond Apológiájára*<sup>13</sup> szeretnék részletesen kiténi. Első pillantásra jól látszik, hogy Montaigne az értelem bírálja. De vajon mondhatjuk-e, hogy Montaigne lemondott az értelem használatáról? Véleményem szerint valójában az értelem merev és szabályokhoz kötött használata ellen lép fel, méghozzá éppen egy dogmatizmustól és rendszerezettségtől mentes értelemhasználat érdekében; Montaigne-nél az ítélet a meghatározó eljárás. A Sorbonne tanárai, a skolasztikus „tudományt” megalapozandó, tekintélyük segítségével visszaszorították tanítványaik ítélőképességét annak érdekében, nehogy az alapelveket megkérdőjelezzék. Valójában a skolasztikus tudomány igen gyenge alapokon állt tulajdonképpen nem is tudomány, mivel arra a hitre épül, hogy csak akkor birtokoljuk a tudást, ha elsajátítjuk Arisztotelész éppen aktuális értelmezését. Amennyiben Montaigne valóban elvetette volna az értelemhasználatot, akkor a filozófiának nem sok tere maradt volna. Az *Apológia* egy új, a 19. századtól fideizmus néven ismertté váló vallási attitűd megalapozását hordozza magában. A megismerés radikális kritikája tehát

---

<sup>12</sup> Az indexre helyezés valószínűsíthető dátuma 1674.

<sup>13</sup> A magyar fordításban: Raymond Sebond mentsége.



vallásos alapokra vezethető vissza.<sup>14</sup> Ahogy R. Popkin a modern szkeptícizmus történetéről írott vaskos művében rámutatott, Montaigne fideizmusa az ellenreformáció alapzatául szolgált<sup>15</sup>. Az *Apológia* egy másik elterjedt interpretációja szerint Montaigne tette lehetővé a descartes-i szolipszizmust és a radikális kételyt, valamint éles bírálatnak vetette alá az észlelést és a megismerést. E nézőpontból tekintve, az *Esszé* filozófiai tartalma voltaképpen a klasszikus tudomány sikeréből eredeztethető. Montaigne e felfogás szerint a modern filozófia negatív alakja volna<sup>16</sup>. Ezek az értelmezések azonban a mű filozófiai jelentését máshonnan nyerik, mint magából a műből<sup>17</sup>. Ezen álláspontokkal szemben azt kívánom megvilágítani, hogy az ítélet próbájában magában egy filozófiai szándék rejlik, és hogy az esszé egy új filozófia hordozója.

<sup>14</sup> E kurrens interpretáció Richard Popkin nevéhez fűződik. Lásd: Richard Popkin: *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes* Assen, Von Gorcum, 1960. F. Brahami és E. Naya Montaigne-ről írott munkái e paradigmátikus álláspontból indulnak ki.

<sup>15</sup> Lásd: Richard Popkin: „Montaigne et les Nouveaux Pyrrhoniens” in *Histoire de scepticisme à Spinoza* Paris, PUF, 1995. 81-107. o. F. Brahami és E. Naya művei e tekintetben is követik Popkin álláspontját. „Összhangban Montaigne utánozhatatlanul össze függéstelen stílusával, az *Apológia* tulajdonképpen divatos szkeptikus gondolatok láncolatának tűnik (...); a központi téma a fideizmus egy újabb formájának védelme körül szerveződik – egy sajátos katolikus phürrhonizmusból kiindulva” (82. o.) „A Krisztusban való hit és a phürrhoni kétely elegye egy olyan eszmei konstrukció volt, amely kimondottan a francia ellenreformáció ideológiájának szolgálatában állt.” (87. o.) „Egy vallási igazság cáfolatának, illetve igazolásának lehetetlenségével összhangban Montaigne a katolikus rend védelmét szorgalmazza egy abszolút székszisbe vetett hit alapján” (92. o.). Mindezek ellenére Popkin felismeri, hogy Montaigne gondolkodása „mintaként szolgált a modern gondolkodás számára, elvezetve a teoretikusokat a modern phürrhonizmus vizsgálatához és cáfolatához, illetve az azzal való együttéléshez” (94. o.). Vagyis Popkin szerint ekképp tesz Pierre Charron és Jean-Pierre Camus püspök is, akik Montaigne szkeptícizmusát fideista jelentéssel ruházzák fel (101-107. o.).

<sup>16</sup> Lásd pl. Pierre Villey, id. m. 381-382. o. „Montaigne nem fogalmazta meg a pozitív tudomány eszményét, nem formalizálta a tapasztalati eljárását és mégis az *Esszé* olvasása sajátos módon így az egyéket, mint a másik irányába mutat (...) Baconnek csak annyi dolga volt, hogy rendszerezze ezeket a szétszóró utalásokat, amire Montaigne nem volt képes, és hogy azokat a pozitív tudományok vizsgálatára alkalmazza, miközben Montaigne ezeket moralistiként vetette fel”. Eric Auerbach ugyanakkor Montaigne-nek tulajdonítja a kísérleti módszer kidolgozásának érdemét. Lásd: „L’humaine condition” in *Minimális, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale* ford. C. Heim, Gallimard, 1968. (Eredeti kiadás: Bern, C. A. Francke Verlag A.G. 1946).

<sup>17</sup> Ehelyütt lemondunk a mű kulturális és társadalmi összefüggéseinek vizsgálatáról. E szempontok számos újabb munkában is érvényesítésre kerültek, lásd: James J. Supple: *Arms versus Letters. The military and literary ideals in the „Essais” of Montaigne* Oxford, Clarendon Press, 1984; Eric A. Johnson: *Knowledge and Society, A Social Epistemology of Montaigne’s Essais* Charlottesville, Virginia, 1994; George Hoffmann: *Montaigne’s Career* Clarendon press, Oxford, 1988. etc.

Az alábbiakban elővezetésre kerülő gondolat, amely szerint Montaigne az értelemben vetett hitet azzal a céllal rombolta le, hogy véget vessen a szisztematikus és dogmatikus filozófia uralmának, nem túl eredeti. Azonban bennem is, mint mindenkinben, van egy kevés hiúság, ezért erre az általánosan bevett nézetre szeretnék támaszkodni ahhoz, hogy egy másik mellett érveljek, amelyet viszont eredetinek tartok: az ítélet helyes vezetésének a kérdése az, amelyet Montaigne az *Esszé*kében mindvégig központi problémaként kezel, és ekképp egy új, nem tisztán negatív filozófiát vezet be. Elismerem, hogy ez a teória meglehetősen ellentmondásos. Montaigne valójában nem csupán azt a demonstratív beszédmódot utasítja el, amely hipotézisekből és alapelvekből indul ki, és amelyet a skolasztika fényesen illusztrált, hanem az egymással ellentétes vélemények konfliktusát is, amely az ítéletfelfüggesztést célozza, tehát a sextus-i epokhét is. Ez utóbbi állítás bizonyítása az ehelyütt rendelkezésre álló keretekhez képest túlságosan sok időt venne igénybe: erre a kísérletre a doktori értekezésemben hatszáz oldalt szántam. De legyenek irántam bizalommal, a felsorakoztatott érvek jól megalapozottak. Most csupán egyet szeretnék közülük kifejezni. Eszerint a szkepticizmus túlságosan dogmatikus Montaigne számára, mivel az ítélet módszeres felfüggesztése jellemzi. Ez egy mesterkelt eljárás, melynek során minden állításhoz vele ellentétes érveket kell találni. Az *Esszé*kében Montaigne nem az ítéletek felfüggesztésére tesz kísérletet, sokkal inkább megsokszorozni igyekszik azokat, és ez a módszer jobban megfelel a gondolkodás természetes mozgásának, mint az ellentmondások kimutatása minden egyes tárgyban. A phürrhoni szkepticizmus túlságosan kényszerítő erejű a szabad ítélethozatal számára, hiszen a phürrhonizmus maga is egy doktrína, amely meghatározní igyekszik a gondolkodást.

Véleményem szerint Montaigne úgy tekint az esszére, mint a gondolkodás elnyomásának kritikájára, amelyet az ő idejében a tudomány és a filozófia rendszerelvű és doktrinális formái uraltak. Elhatárolódott a phürrhonizmustól, de úgyszintén mélységes gyanakvással viseltetett minden olyan filozófiai irányzattal szemben, amely valamilyen módon hegemoniát kíván gyakorolni a gondolkodás felett. Azonban a filozófiai és tudományos gyakorlatban bevett

eljárási módok bírálata önmagában még nem jelenti azt, hogy Montaigne az irracionális zászlóvivője lenne. Az esszé valójában olyan pozitív filozófia keresése, amely megfelel egy magasabb racionális igénynek. Ekkoriban az egyetemeken a hiten alapuló, megkövesedett tradícióval szemben nem jutott érvényre a gondolkodás szabadsága, azaz annak szabadsága, hogy mind a filozófiát, mind a tudományokat kritikai vizsgálatnak vessük alá. Montaigne azonban a kétely használata mellett foglal állást:

„Mínthogy nemigen kételkedünk a dolgokban, soha nem is tesszük próbára őket; senki sem fürkészi a törzset, ahol a hiba és gyengeség lakozik (...)”<sup>18</sup>.

Ez az idézet magyarázatot kínál arra, miképp is értelmezzük a „próba” kifejezést abban az esetben, ha az ítélet kísérlete vagy próbája a tudomány általánosan elfogadott módszereire és a közkeletű vélekedésekre fókuszál. Az esszé működésbe hozza a kételyt. De ahogy Önök is tudják, a kételynek sokféle formája van: kételkedhetünk például valamivel kapcsolatos bizonytalanságunk okán. Ekkor azonban nem egy vélemény kritikai vizsgálat alá vonásáról van szó. Az a kétely viszont, amiről itt szó van, arra szolgál, hogy próbára tegyük mindazt, amiben kételkedünk, ami nem jelent mást, mint rákérdezni a tudomány alapelveinek megalapozottságára, megvizsgálni a vélemények erős és gyenge pontjait, különbséget tenni ésszerű és ésszerűtlen között stb. E kétely feltételezi az ítélet vezetésének valamilyen módját. Ez az eljárás nem az emberi passzivitás és gyengeség jele, sokkal inkább aktív kritikai értelemhasználatot jelent.

Sajnálatos módon ezt a fajta kételyt sokszor tévesen a kartéziánus kétely megelőlegezéseként értelmezték. Ahogy azt Önök is tudják, Descartes minden vélekedést megkérdőjelez, mivel azok egyike sem tekinthető teljességgel bizonyosnak. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művében kételkedni annyit jelent, mint kétségbe vonni a vélekedéseket, ami nem jelent mást, mint semmilyen értéket nem tulajdonítani azon vélekedéseknek, amelyek csupán valószínűek, ami végül annyit tesz, mint hamisként vetni el minden vélekedést.

---

<sup>18</sup> Raymond Sebond mentsége, Esszé II, 256. o.

Descartes maga is elismerte, hogy a kétely önnön megtévesztésünket is eredményezheti, azt ítélve alkalmasint tévesnek, ami valójában nem téves, csupán valószínű. A kétely a *cogit*nak, mint abszolút igazságnak a feltárására szolgál. Azonban paradox módon Descartes-nak nem szükséges a vélekedések hamisságáról bizonyosságot szereznie, elegendő számra, ha csak felteszi azok lehetséges hamisságát. Az az egyedüli tény, hogy vélekedések, nem pedig megingathatatlan igazságok, elegendő az elutasításuk megköveteléséhez. A kétely tehát nem egy ítélkezési gyakorlat, amely segítségével meg kellene mondani mi az igaz, vagy valós. Ha őszinte volna, Descartes ítélete ekképp hangzana: nem vethetem el ezeket a vélekedéseket, mivel nem tudom biztosan, hogy valóban hamisak-e; meg kell vizsgálnom mindegyiket, ütköztetnem és értékelnem kell őket, hogy meg tudjam határozni valóságtartalmukat. Ám ha ezt az eljárásmódot elfogadjuk, állítja Descartes, és tartjuk magunkat hozzá, akkor soha nem keveredünk ki ebből, és soha nem fogunk bizonyosságra szert tenni a *cogito* kapcsán, melynek a tudomány magalapozása lenne a feladata. Ugyanez Montaigne megközelítésében így fest:

„Ki ne látná, hogy olyan utat választottam, amelyen megállás és fáradság nélkül mehetek tovább, amíg csak tinta és papír lesz a világon?”<sup>19</sup>

Az ítélet használata mindig egy igazság felé kell közeledjen. Azonban egy igazság felismerése nem jogosít fel arra, hogy annak alapján valamilyen rendszert hozzunk létre, mivel az ítélet más vélekedésekkel szembesülve ismét működésbe lép. Az ítélet újra kérdéssé teszi a bevett vélekedéseket, és ha nem is teljesen utasítja vissza őket, mindenesetre újra vizsgálat tárgyává teszi azok erősségeit és gyengéit. Ehelyütt idézném Marcel Conche-ot, akinek 1964-ben megjelent filozófiai jellegű Montaigne-elemzése máig mértékadónak számító álláspontot fogalmaz meg. „Montaigne-nél újra felfedezhetjük a (rá)csodálkozást, a végső választ soha nem találó görög gondolkodás mélyén rejtőző rákérdézt, csakúgy, mint magát a filozófiát a maga esszencialitásában, és amely filozófia a teológiához hasonlóan Descartes-tal kezdve teljesen utat

---

<sup>19</sup> A hiúságról, Esszék III, 198. o.

vesztett”<sup>20</sup>. Marcel Conche úgy véli, hogy nekiünk filozófusoknak, az esszé nagyobb jelentőséggel bír, mint a *cogito*.

De hogyan is vezette Montaigne a kétely kapcsán saját ítéletét? Egy kérdést kell megvizsgálni, mint például: Alá kell-e vetnünk magunkat a szokásoknak? vagy: Morálisan igazolható-e az önkéntesen vállalt halál? vagy: Milyen jelentőséget tulajdoníthatunk a jóslatoknak, jövőmondóknak és a horoszkópoknak személyes döntéseinknél? Megvizsgálva azt az eljárást, ahogyan Montaigne e kérdéseket felveti, úgy tűnt, az ítélet vezetésének módja játszik központi szerepet e problémáknál

„Nem csak az a fontos, hogy látjuk a dolgot, hanem az is, hogyan látjuk”<sup>21</sup>

Ez az eljárás tehát nem egy doktrína megalkotására tett kísérlet, amely a Montaigne-t érdeklő igazságokból indul ki, hanem az ítélet helyes vezetésének kutatása. Az esszéista szándékosan mos egybe olyan alapvető fontosságú témákat, mint a halál, a szokások, vagy a kegyetlenség. Olyan, látszatra jelentéktelen dolgoknál időzik el, mint például a hercegek által használt közlekedési eszközök<sup>22</sup>. A helyes ítéletnek helytállónak kell lennie minden lehetséges téma kapcsán, és a komolytalan, vagy éppen jelentéktelen kérdésekkel kapcsolatban végzett vizsgálatok sem demonstrálják kevésbé az ítéletvezetés helyességét, mint a nagyobb horderejű problémák ilyen módon történő elemzései.

Van ugyanakkor egy álláspont, ami kapcsán Montaigne következetesebb, mint bármi egyéb tekintetében, nevezetesen, hogy helyes ítéletről csak igen ritkán lehet beszélni. Soha nem mond olyasmit, hogy „Rendben, most összpontosítok, és bizonyosan jól fogok ítélni”, annak érdekében, hogy a helyes ítéletet garantáljuk. A helyes ítélet kérdése egy komoly nehézségeket felvető probléma, amely racionális munkát és olyan morális minőségeket

---

<sup>20</sup> M. Conche: *Montaigne, penseur de la philosophie* 2001 áprilisában, a Sorbonne Egyetemen elhangzott konferenciaelőadás. Közreadja: V. Carraud és J.-L. Marion in *Montaigne, scepticisme, théologie, métaphysique* Paris, PUF, 2004. 175-192. o.

<sup>21</sup> Arról, hogy jó és rossz megítélése nagyrészt fogalmainkon múlik, Esszék I, 93. o.

<sup>22</sup> Lásd: *A kocsi*, *Esszék* III, 6.

megléti követeli meg, mint az őszinteség és az egyenesség. Természetesen néhány szóban nem tudom Önöknek felvezetni, hogyan viszonyult Montaigne az ítékezéshez. Továbbá, tekintve, hogy nincs erre vonatkozó általános érvényű szabály, végig kell olvasni az *Esszéket*<sup>23</sup>. Azért nincs általános érvényű formula a helyes ítéletre nézve, mert ha megpróbálnánk szabályokba foglalni, vagy fogalmak szerint elrendezni, akkor megszűnne montaigne-i értelemben vett ítélet lenni.

Azonban úgy vélem, van egy metódus, amely alapján Montaigne számos esszében vezetni látszik ítéletét. Megfigyelhető, hogy ha kifejt egy argumentumot, akkor rövidesen egy ellenérvvel hozakodik elő. Ez az, amit én a vélemény-alternálás módszerének nevezek, és amire létezik egy latin terminus is: *iudicio alternante*. E kifejezést Montaigne magánkönyvtárának egyik gerendájába be is vésette. Mivel nem ismertem az eredetét, kíváncsivá tett a szókapcsolat, és gyorsan rájöttem, hogy az nem más, mint Montaigne ítéletvezetési módszerének elnevezése. Az eljárás úgy működik, hogy egy adott téma kapcsán látszatra racionális eszmefuttatásba kezdve már-már egyetértésre sarkall, majd felülbírlva ítéletét, ugyanezen kérdés kapcsán egy merőben más nézőpontot vetve fel. Ekképpen Montaigne ítélethozási gyakorlata abban áll, hogy következetesen váltakoztatja a véleményeket, és az egyes kérdések megközelítési módjait.

Szeretnék Önöknek egy szórakoztató példát hozni, nevezetesen azt az esszét, amely *A részegeskedésről* címet viseli. A fejezet elején Montaigne habozás nélkül elítéli a részegességet. A részegesség elítélése helyes, ugyanakkor banális állásfoglalás. Elegendő-e ugyanakkor ez az állásfoglalás ahhoz, hogy morális lények legyünk? Montaigne a részegesség morális elítélését egy ítélethozatallal kapcsolatos problémává alakítja át a következőképpen járva el: egyfelől a részegesség valóban véték, az azonban továbbra is kérdéses marad, hogy mégis milyen mértékig tekinthetjük vétéknek a vétkek más formáival összevetve. És amennyiben az ember nem élhet bűnök nélkül (márpedig a tökéletes ember

---

<sup>23</sup> Persze nem kell az egészet egyszerre, egy fejezet egy napra bőven elegendő. Kiszámítottam, hogy ekképp eljárva kicsit több mint három hónap alatt lehetne végigolvasni mindet – a teljes mű hétszáz fejezetből áll.

ideája bizonyosan idea is marad), és ha elvi alapon választanunk kell az egyes bűnök között, akkor miért éppen ne a részegesség iránt lehetne némi vonzódásunk? Montaigne tehát felülbírált korábban meghozott ítéletét. Sok időt fordított arra, hogy megtudja, hogyan ítélik meg különböző kultúrákban, és észrevette, hogy nem kárhoztatják mindenütt ugyanolyan határozottsággal, sőt egyes népek egyáltalán nem ítélik el.

„Kürosz, e nevezetes király, sok más dicséret mellett, amelyekkel testvére Artaxerxész fölébe állítja magát, azt állítja, hogy sokkal jobban bírja az italt, mint amaz. A legjobb törvényű és berendezkedésű nemzeteknél is bevett szokás volt, hogy megpróbálják asztal alá inni egymást.”<sup>24</sup>

Felhívja arra is a figyelmet, hogy Platón *Lakoma* című dialógusának szereplői is bort ittak, bizonyítva, hogy ez a fajta megközelítés a görögöknél is létezett, és hogy Platón filozófiájával nemessé tette a bort. Továbbá, ha a részegességet összevetjük olyan bűnökkel, mint a kegyetlenség, vagy a szadizmus (Montaigne nem így nevezte, de hozott rá példát), akkor nem kételkedhetünk abban, hogy a bor védelését merőben másként kell megítélnünk, mint valakinek a kínzása (például az illető talpának tűzzel való égetése) iránti közömbösséget, vagy éppen az ezzel kapcsolatos örömet. Montaigne a részegesség kapcsán módosította tehát ítéletét: a gyakori részegeskedés nem ítéltető meg olyan szigorral, mint ahogy általában szokás. Az alternálás módszerének segítségével Montaigne sikeresen felülemelkedik az undor keltette első reakcióján, és egy igazságosabb álláspontot alakít ki.

„Ízlésem és alkatom sokkal nagyobb ellensége e véteknek, mint elmélkedésem. Mert amellet, hogy véleményemet könnyen rabul ejti a régiek vélekedéseinek tekintélye, hirtvány és ostoba véteknek tartom ugyan az iszákosságot, mégis kevésbé romlottnak és károsnak, mint a többit, amelyeknek majdnem mindegyike közvetlenebbül sérti a társadalmat.”<sup>25</sup>

Az alternálás módszerével Montaigne ismét felveti a morális aggályokat azon kérdések kapcsán, amelyek első látásra nem szorulnak rá. Sem a bevett

---

<sup>24</sup> Az részegeskedésről, Esszék II, 19. o.

<sup>25</sup> *Ibid.*

vélekedések tekintélye, sem értelmünk diszkurzív használata nem elegendő ahhoz, hogy meghatározzuk, mit kellene gondolnunk, és hogyan kellene cselekednünk. A montaigne-i ítélethozatal a gyakorlaton alapul. Az alternálás adekvát módja az elfogulatlan vagy legalábbis kiegyensúlyozott ítéltelvezetésnek. Annak érdekében, hogy formálása hatékony legyen, az ítéletnek el kell végeznie a különböző vélemények azonosítását és vizsgálatát. E véleményeket éppúgy kölcsönözhetők Platóntól és Arisztotelészről, mint a perzsák, vagy Cato életviteléből, a kannibálok erkölceiből vagy akár Montaigne saját tapasztalatából. Ez esetben nem a vélemények tartalma a fontos, hanem az a funkció, amelyet egymáshoz képest betöltenek. Egy-egy új aspektus felvetése éppenséggel a korábbi álláspontok ellensúlyozására szolgál. Montaigne nem akar minden áron ellentétes véleményeket találni, de törekszik új nézőpontok befogadására és gondolkodásának ármálására. Egy vélekedés helytállóságának felméréséhez képesnek kell lenni az ellenvélemények figyelembe vételére.

„Minél üresebb a lélek, s minél üresebb az ellensúly, annál könnyebben enged a legelső érv súlyának.”<sup>26</sup>

Olyan alternatívák és álláspontok fellelése tehát, amelyek az igazság látszatával bírnak, önmagukban nem jogosítanak fel minket az ítélethozatalra. Montaigne számára az ostobaság jele az első impresszió nyomán kialakított vélemény melletti elköteleződés, amely elköteleződés szükségképp mellőzi a gondolkodás ármálására tett kísérletet. A célból, hogy felülírható legyen egy megalapozatlan állásfoglalás, ugyanakkor az ostobasággal szemben is fel lehessen lépni, az ítélethozatal során a *iudicio alternante*-t kell alkalmazni. Ez a képesség hasonlatossá teszi az ítéletet egy mérleghez. Egy mérleg azonban csak akkor működik, ha nem csak az egyik serpenyőjébe teszünk súlyokat, hanem ellensúlyokat is elhelyezünk:

---

<sup>26</sup> Balgaság tisztánlátásunktól függővé tenni, mi hamis és mi igaz, Esszék I, 233. o. A passzus egy betoldás, amely az az 1595-ös kiadásban található: az alternálásra való utalás végigvonul az *Esszék* egészén



„Tegyük mérlegre két igen különböző iskolához tartozó filozófus nézeteit (...)”<sup>27</sup>

Montaigne azért gyakorolja ítéletének bizonytalanságát, mert ebben látja formálásának leghatékonyabb eszközét. Az ítélet próbája tehát egy nyitott formának tekinthető, amely szabad folyást enged Montaigne csapongás és a tárgytól való eltérés iránti hajlamának. Fontos azonban megérteni, hogy ez a nyitott forma az ítélet kultúrájának ápolására szolgál, és az ítélet helyes vezetésének filozófiai programját is megvalósítja. Az esszének, mint filozófiai formának, minden téma kapcsán biztosítania kell a helyes, egyenes, őszinte és független értéktételeket.

**Varga Péter fordítása**

---

<sup>27</sup> A magányról, Esszék I, 315-316. o. Montaigne ismerte de Gurson novelláját a nagy dézsamamélegről. Feltehetően szintén olvasta Nicolaus Cusanus *Idiota de staticis experimentis* című művét, Montaigne-nek ugyanis megvoltak az érsek művei az 1566-os bâte-i kiadásban (Lefèvre d'Étaples adta ki az érsek *összes művét*). Pierre Villey felhívja a figyelmet arra, hogy a *Journal de Voyage*-ban Montaigne leírja, ahogyan Padovát elhagyva egy bizonyos „François Mestemél hagyta Cusanus érsek Velencében vásárolt műveit”. NICOLAI DE CUSA: *Opera omnia* vol. V: *Idiota de staticis experimentis* közreadja Ludovic Baur, Hamburg, Félix Meiner, 1983.





Bakonyi Pál:

*A test éthosza és pathosza\**

Vermes Katalin nehéz feladatra vállalkozik „*A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*” c. könyvében. A „test”, vagy inkább a megtestesült szubjektum fenomenológiai faggatása révén az etikum új értelmezésének küszöbéig kíséri az olvasót. Testi-érzéki élményeink területe mint a Másikkal való találkozásunk és a hozzá fűződő viszonyaink talaja tárul fel előttünk, azaz Vermes a testi egzisztencia fenoménjeinek sokaságában fundált etika alapvonalait dolgozza ki. A téma komplexitása miatt érezzük nehéznek a kítűzött feladatot, hiszen az említett problémakörök mindegyike – „testtapasztalat”, „a másik tapasztalata”, valamint az alteritás és az inkarnáció összekapcsolása etikai kérdésekkel – önmagában is önálló értekezés témája lehetne.

Vermes szövegének értékelését azzal a kérdéssel kezdeném, hogy egyáltalán miért érdemel ez a téma ekkora figyelmet, miért kell filozófiai igénnyel szólnunk egy fenomenológiai analízis keretei között testi élményeinkről. Két oldalról indokolhatjuk eme vállalkozás szükségességét, és azt, hogy sürgető filozófiai feladatot jelent a test fenomenológiája. Az egyik ok magában a megélt tapasztalatunkban, mindennapi élményeinkben rejlik. Noha a legtriviálisabb, leghétköznapiabb, legsajátabb tapasztalatunk az, hogy megtestesült lények vagyunk, mégis nehéz számot adnunk erről a faktumról – testiségünk rejtélyként jelenik meg számunkra. Így nem véletlen, hogy a test problémája – rejtélyessége miatt – manapság is az egyik legtöbbet tárgyalt elméleti kérdésnek tűnik. Számítalan módon közelíthetjük meg testünket: a természettudományos eredményeket feldolgozó elméletektől, a testben a „saját-szférát” és az élményszerű közvetlenséget látó diskurzusokig terjedő széles elméleti

---

\* Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Dasein Könyvek. L' Harmattan Kiadó, 2006.

spektrumon sokféleképpen beszélhetünk testünkéről. Emellett a nyolcvanas-kilencvenes években a kulturális antropológiában és a szociológiában is egyre többször esik szó a „test visszatéréséről”. Ennek a visszatérésnek az egyik legkorábbi kezdeménye a XX. század elején szárba szökkenő fenomenológia filozófia, mely a tapasztalatot analízisét a filozófiai munka méltó tárgyává tette. A fenomenológiai filozófia sajátos szemléletével és módszerével feltárta a világtapasztaló életünkben rejlő testi mozzanatokot, és ezen eredmények fényében folyamatos küzdelmet folytat a megtestesült létezés minden mechanisztikus és dualisztikus megrövidítése, redukciója ellen.<sup>1</sup> A test nem csak egy lehetséges objektum, hanem maga az eleven világvonatkozás – minden tapasztalatunk, élményünk háttérében megbúvó alapfenomén.

Vermes Katalin könyvének két alapmotívuma bontakozik ki előttünk: szerzőnk egyrészt a fenomenológiai mozgalom eddigi legfontosabb eredményeinek elemzésére, interpretációjára törekszik – mindenek előtt Merleau-Ponty és Lévinas szövegei révén –, másrészt műve kísérletet jelent a mindannyiunk számára ismerős testi élmények, tapasztalatok faggatására és újszerű megszólaltatására.<sup>2</sup> Ez a gondolkodói feladat Vermes könyvében három részre tagolódik: az első kettőben Merleau-Ponty és Lévinas szövegeire támaszkodva világítja meg az inkarnált szubjektivitás fenomenológiájának főbb eredményeit és paradoxonjait, majd innen kiindulva a harmadik részben a „reszponzív érzékiség önálló interpretációjára” vállalkozik. (13) A francia fenomenológia két emblematikus alakja mellett találhatunk Husserl szövegeire vonatkozó elemzéseket, valamint a kortárs fenomenológia továbbgondolását, értelmezését – szerzőnk több ponton felidézi Tengelyi László és Bernhard Waldenfels munkáit. Vermes a fenomenológiai filozófia mellett több ponton támaszkodik

---

<sup>1</sup> Itt nem csak a karteziánus dualizmus hagyománya feletti bírálatot kell megemlítenünk, hanem ezen dualista antropológia rafináltan rejtőzködő formáival szembeni kritikát is. A kortárs testfenomenológia legizgalmasabb vállalkozásainak interdiszciplináris határtetületeken mozgó szerzői az orvostudomány vagy a terápiái diszciplínák háttérében élő implicit antropológiát bírálják. Erre jó példa a heidelbergi pszichiáter-filozófus, Thomas Fuchs munkássága. Ld. Fuchs, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta 2000.

<sup>2</sup> „Munkám elsődleges célja nem filozófiatörténeti rekonstrukció. Sokkal inkább „magát dolgot”: az inkarnáció és a másik tapasztalatának összetartozását vizsgálja az összehasonlító elemzéseken keresztül.” (21)

az újabb pszichoanalitikus gondolkodás eredményeire- ez a motívum az utolsó részben játszik döntő szerepet.<sup>3</sup>

Vermes központi tézise a következő: Merleau-Ponty és Lévinas a Husserl által megkezdett úton továbbhaladva, a korai fenomenológia eredményeit radikálisabb formában folytatva beszél a megtestesült szubjektivitás és az interszubjektivitás problémájáról, mégpedig a következő gondolati mozgás formájában: míg Merleau-Ponty számára a megtestesültség a kiindulópont, és az inkarnált szubjektum fenomenológiája felől tárul fel a Másik kérdése, valamint az interszubjektíven felfogott testi létezés felszínre hozása jelentheti egy protoetikai csíráit, addig Lévinas számára lényegében a Másik transzcendenciája az eredendő esemény, és ennek vallatása vezet el a testi létezéssel való számvetéshez. Ezen kettős mozgás miatt emeli ki a gazdag és szerteágazó fenomenológiai hagyományból e két szerzőt Vermes, hiszen párhuzamos tárgyalásuk, összehasonlító elemzésük a tapasztalat és a Másik tapasztalatának összefüggését eredeti módon teszi megközelíthetővé.<sup>4</sup> Másrészt a testiség és a Másik problémája mindkét szerzőnél „etikai illetve metaetikai értelemmel” bír. (21)

Ezen összehasonlító elemzésben, ill. a harmadik rész interpretációskísérletében szerzőnk egy vitához kapcsolódik, mely részben ki is jelöli az értekezés fő pontjait vagy irányait. „1987-ben Claude Lefort – Merleau-Ponty tanítványa, posztumusz kiadója és kommentátora – a Merleau-Ponty Körben megtámadta Merleau-Ponty ontológiáját. Kritikájának szempontjai részben Lévinastól erednek. A vita tárgya röviden: vajon a kései Merleau-Ponty, kibontva az interkorporeitás, a hús, a vad lét ontológiáját, nem áldozza-e fel az alter ego, a másik problémáját.” Vermes szerint még mindig égető feladat a lévinasi filozófia álláspontjáról megfogalmazott bírálat értékelése. Ugyanakkor szerzőnk nem azzal a szándékkal eleveníti fel eme vitát, hogy valamelyik tábor

---

<sup>3</sup> „Míg e szöveg egyik lába a fenomenológiai filozófia, a másik a pszichoanalitikus gondolkodás- több kritikus helyen ez utóbbi által lép tovább a gondolatmenet; de miközben támaszkodom a pszichoanalízisre, azt mindig a fenomenológián belül teszem” (13).

<sup>4</sup> „[...] Merleau-Ponty a tapasztalat radikális kifejtése által jut el az alteritás problémájához, Lévinas pedig az alteritás radikális kifejtése révén a testi érzékeséghez.” (36).

érvelését támogassa, hanem e roppant fogós kérdésekben arra lát alkalmat, hogy a testtapasztalatot magát fagassa, mely rejtélyessége és összetettsége révén kiindulópontja egymással rivalizáló értelmezéseknek – az eltérő értelmezések polarizációja testtapasztalatunk komplexitásáról árulkodik. (vö. 23)

### **A test és a Másik, valamint a Másik testi jelenléte a filozófiai hagyományban és a megszülető fenomenológiában**

A fenomenológiai filozófia elemzései szakítanak az újkori gondolkodásra jellemző dualisztikus antropológiával, melyben a test mint valami mechanikus szerkezet kerül szóba. Vermes elemzéseinek filozófiatörténeti exponálása során ezt a problémát kiegészíti még egy nagyon fontos mozzanattal: a gondolkodás eddig története során a testiség semmiféle relevanciával nem bírt az etika szempontjából. Azoknál a testkonceptióknál is, melyek a test valamiféle rehabilitációját vetítették előre, a test nem rendelkezett morális jelentőséggel. „A gondolkodástörténet fő árama nemcsak hogy nem tulajdonított a testnek interszubjektív jelentést, értelmet, de az értelem és az alteritás ellenerejeként értette azt meg.” (20)

Ugyanakkor a gondolkodástörténet vizsgálva kiderül, hogy nem csak a test feltárásában és a test tapasztalatának emancipációjában jelent fordulópontot a fenomenológia, hanem az interszubjektivitás kérdésében is. „A megújuló fenomenológiában tehát a tudatfilozófiák kritikája és a Descartes-tal induló modern individualizmus kritikája párhuzamosan zajlik. A testtapasztalat és a másik tapasztalatának kiszabadítása az individuális tudat börtönéből egymástól elválaszthatatlan összefüggéseket hordoz.” „Ha az én eleve megtestesült és interszubjektív kapcsolatokba ágyazott, akkor újra kell gondolni, írni a

legalapvetőbb terminológiák jelentését. [...] Ez az újraírás zajlik Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában.”<sup>5</sup>

Szerzőnk, mielőtt rátérne Merleau-Ponty és Lévinas tárgyalására, az „újragondolás-újraírás” gyökeréhez, motiválójához fordul, a husserli fenomenológiában rejlő kezdetekhez. „*A tapasztalat testi konstitúciója Edmund Husserlnél*” (29) című fejezetben a husserli testelemzések rövid összefoglalását és értékelését találhatjuk. A probléma veleje a következő: Husserl számtalan szövegében, lényegében gondolkodásának kezdeteitől, többféle perspektívából találhat rá a testre mint elméleti problémára<sup>6</sup>, de bármilyen tanulságosak, újszerűek is legyenek vonatkozó szövegei, óriási kétértelműséggel terheltek. Ugyanis bármilyen fontos alapfenomén a test Husserlnél, és bármilyen zseniális elemzések tárgyalják - különösen kései gondolkodásában - a passzív-affektív élményeket, tapasztalatunk prepredikatív rétegeit, mintha kifejezetten irtózna attól, hogy a konstituáló - világtapasztaló, világbirtokló, világteremtő - életet inkarnált létezőként fogja fel.

A második, Husserlrel foglalkozó fejezet<sup>7</sup> témája az *Ötödik kartezianus elmélkedés*. Tudvalevő, az *Ötödik elmélkedés* a leghamarabb ismertté váló, és nagy recepcióval bíró husserli szöveg<sup>8</sup>, mely a francia fenomenológia

---

<sup>5</sup> Ezen a ponton ismét Bernhard Waldenfelsre szeretnénk utalni, aki a fenomenológia egyik kortárs újraírójaként Husserl, Max Scheler, és nagy mértékben Merleau-Ponty, valamint Lévinas által inspirálva egy olyan újraformált fenomenológiát kíván megalkotni, mely a pathos, a rezponzivitás, az időbeli diasztázis, az idegen köré épül, továbbá a tapasztalat törésvonalait, a legsajátabb bensőségben is felbukkannó idegenséget hozza napvilágra. Ebben a fenomenológiában centrális szerepet játszik a testi szubjektivitás. Épp egy megtestesült szubjektivitás faggatása vezethet minket a törés-hasadás-eltolódás-nyugtalanság élményeihez, melyek felforgatják az újkor gondolkodói örökségét: a pathos aláássa az autonóm, öntételező szubjektum szabadságát; a diasztázis mint időbeli eltolódás, annak az ésszerű gondolkodásnak az ellenpontját képezi, amely egyedül a szintézisben, a kompozícióban, a rendező erőben bontakozik ki. (vö: Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*. Suhrkamp. 2002.)

<sup>6</sup> A következő nagyobb témákat találhatjuk Husserl szövegeiben: a tapasztaló-észlelő aktivitás során működő test; az affektív élmítésnek kitett passzív test; valamint az interszubjektivitás fenomenológiájában a másik testi jelenléte.

<sup>7</sup> *Test és alteritás összefüggésének kirajzolódása Husserl Ötödik kartezianus elmélkedésében* (33).

<sup>8</sup> Ehhez hozzá kell tennünk, hogy Husserl korántsem volt elégedett a probléma ezen megragadásával. A *Hu XV.* tanulságai szerint Husserl számtalan vizsgálódást végzett még e tárgy körében.



kibontakozására is döntő hatással volt.<sup>9</sup> Az *Elmélkedés* által felszínre hozott paradoxonok dinamizáló erővel hatottak a radikalizált fenomenológiai koncepciókra. Husserl ebben az írásában a testi tapasztalatot, ill. a másik redukálhatatlan idegenségének tapasztalatát mutatta fel. Együtt tárgyalta a testi tapasztalatot és a Másik tapasztalatát, s ennek során jutott arra a gondolatra, hogy a másik testi jelenléte mégis a másik elérhetetlenségére, transzcenenciájára mutat rá—arra az égető problémára, hogy a másikkal való találkozásunk találkozó nem-találkozás és nem- találkozó találkozás.

### **A testtapasztalat és a Másik tapasztalata - 'protoetika' és etika Merleau-Pontynál és Lévinasnál**

Merleau-Ponty és Lévinas a husserli kezdeteket radikalizálva kifejezetten a filozófia, a fenomenológiai kutatás centrumába emelik a Husserl által bizonytalan módon, minden eredetisége ellenére a gondolkodás peremén kezelt testi élményeket, illetve magát az inkarnált szubjektivitást. Mielőtt röviden felidéznénk Vermes részletes szövegelemzéseit, ugorjunk rögtön eredményeihez, ahhoz a fejezethez, ahol Merleau-Ponty és Lévinas testfenomenológiájának értékelését nyújtja, illetve a két gondolkodó szövegeiben fellelhető párhuzamokra mutat rá. Úgy vélem, érdemes az értekezés szövegét hosszabban idézni:

---

<sup>9</sup> Végső soron nem csak az *Ötödik elmélkedés*, hanem az egész mű, valamint a *Karteziánus elmélkedések*hez kapcsolódó kéziratok anyag, továbbá Eugen Fink *Hatodik elmélkedése* is döntő hatással volt a francia fenomenológia kezdeteire. Többek között a Husserl által leírt reflexiók énhasadás, valamint a tapasztaló élet megrepedésének feltárása váltott ki jelentős visszhangot a francia fenomenológiában. E problémakörhöz ld. Kerckhoven, Guy van: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*. Koenigshausen + Neumann G, 2003.

„- Mindketten azt gondolták, hogy a testiség az az eredeti tapasztalat, amely „visszajára fordítja a husserli transzcendentális konstitúciót. Az eleven test által átélt, illetve a testet hatalmába kerítő transzcendencia az értelemképződés eredete, kezdete.

- A testi érzékeség nem egyirányú alany-tárgy viszony. Az érzékelő ki van téve az érzékeltnek [...]

- Az érzékelés különböző módjai (látás, hallás, érintés stb.) az eleven testben intermodálisan összekapcsolódnak [...]

- [...] az általuk leírt testi érzékeség nem azonos a hétköznappal, hanem módosult, transzformált. Ősi megértést, illetve felelősséget hordoz, amely megelőzi a tudat intencionalitását. A testiség nyoma valamely jelen nem levőnek.

- Az érzékeség [...] egy preszókratikus típusú elemre utal. [...]

- A megtestesültség és az alteritás tapasztalata mindkét filozófiában szétválaszthatatlan összefüggést alkot. A szubjektum szubjektivitásának értelme erről az összefüggésről leválaszthatatlan.

- Ezáltal a szubjektivitás hagyományos jelentése átalakuláson megy át. A szubjektivitás nem önmagába zárt egység, öntudat, hanem kezdettől és mindvégig testi és interszubjektív összefüggésekben szerveződik. [...]

- Mindkét gondolkodó összekötötte a felelősséget az érzékeséggel. [...]

- [...] az emberi test a legelemibb kifejezés. [...]

- Mindketten visszahelyezték a gondolkodást, a nyelvet az élő beszédbe, a mondottat a mondásba. A beszéd illetve mondás szerintük azonban utal egy preverbális testi kommunikációra, szavak előtti mondásra.

-A saját forrásait feltáró filozófia maga is visszafordul e nyelv előtti inspirációhoz, s állandó nyelvteremtésre [...] kényszerül” (153-154)

A különbség pedig a már vázolt ellentétes mozgásban lelhető fel: Merleau-Ponty számára a testi-észlelő szubjektivitás egyre radikálisabb feltárása az

elsőrangú filozófiai feladat, és ezen munka során jelentkezik egyre égetőbb kérdésként a másikkal való számvetés. Lévinas számára viszont az a nézőpont és gondolati eredet, ahonnan szemlélve a testiség jelentést nyer, a Másik redukálhatatlan transzcendenciája. Lévinas számára a Másik transzcendenciája, a Másikhoz fűző etikai viszony, a Másik hívására való válaszadás és a Másik fogadása redukálhatatlan kiindulópontot képez, viszont kérdés, hogy ez miként hozható összefüggésbe az inkarnáció faktumával. Merleau-Pontynál viszont az kérdéses, hogy miként tematizálódik a Másik jelenléte és a felé irányuló etikai viselkedés. Vermes szerint e két szerző vizsgálódásai egyoldalúságtól terheltek: az általuk felszabadított tapasztalatok integrációja vezethet minket az etikum, a felelősség inkarnációra alapuló új koncepciójához. Vermes ezt az integrálótovábbgondoló munkát az értekezés befejező részében végzi el.

Mielőtt rátérnék Vermes értekezésének részletes bemutatására, egy fontos és alapvető kérdésre szeretnék utalni: etika és fenomenológia viszonyára. Bernhard Waldenfels szerint két módon kapcsolódhat össze a fenomenológiai vizsgálódás etikával: beszélhetünk az etikai problémák, jelenségek, a normák és az értékek fenomenológiájáról, de megfigyelhetjük az összefonódás egy másik formáját is, amikor a fenomenológia gondolkodói maximái, filozófiai éthosza révén transzformálódik etikává.<sup>10</sup> Fenomenológia és etika viszonya azért problematikus, mert látszólag két eredendően ellentétes beállítódás húzódik a háttérükben: a Van és a Legyen, az érdektelen szemlélő által végrehajtott leírás és a normativitás feszültsége. Vermes a befejező rész egyik fontos fejezetében<sup>11</sup> viszont szakít ezzel a merev szembeállítással: a fenomenológiai reflexiónak lényegében már Husserlnél is megjelenő azon sajátosságát emeli ki, miszerint a fenomenológiai beállítódásváltás egyre inkább egzisztenciális jelentőségű változást hoz magával a fenomenológus életében. „A megváltozott filozófus azonban másképpen lát, mint ahogy a hétköznapi látás. A megváltozott látásban újratermelődik annak a valóságnak a képe, amit leír. *A leírás így transzformáló, alkotó folyamattá alakul.*” (173) [dőlő betűs kiemelés az eredetiben] Ez az

<sup>10</sup> Bernhard Waldenfels: *Idiomen des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II.* Suhrkamp, 2005.

<sup>11</sup> „Van” és „legyen”. *Leírás és előírás kettősége az érzékliségben* (172)

egyik módja annak, hogy felszabadítsuk a fenomenológiai filozófiában rejlő etikai potenciált. Ez Merleau-Ponty vonatkozásában fontos, hiszen míg Lévinas kiindulópontja eleve etikai, és az etikát tartja az első filozófiának, addig Merleau-Ponty ódzkodott minden explicit etikai vizsgálódástól, viszont az iméntieket figyelembe véve Vermes tézise szerint Merleau-Pontynál az inkarnáció talaján mozgó, és a másik tapasztalatát tematizáló fenomenológiában mégis etikai motívumok, vagy egy 'protoetika' csirái rejlenek.<sup>12</sup>

Merleau-Ponty szövegeit elemezve Vermes feltárja az inkarnált szubjektivitás főbb jegyeit, majd azt kívánja rekonstruálni, hogy milyen pontokon jelentkezik a Másik tapasztalatával való számvetés szükségessége. A másik tapasztalatának fenomenológiájából bontakozhat ki a fentebb említett 'protoetika'. Szerzőnk ezen problémák megragadása során felidézi a lévinasi érveken akapuló, fentebb már említett Lefort-kritikát, és az így felmerülő kérdésekhez nagyon is eredeti, invenciózus, részletes szövegelemzéseken vezet minket közelebb.<sup>13</sup>

Merleau-Ponty számára a legsürgetőbb feladat az inkarnált egzisztencia feltárása – „ egész életművét áthatotta egy centrális tapasztalat, az interszubjektív összefüggésekbe ágyazott testélmény kifejezése, filozófiai megmunkálása.” (37) Vermes Merleau-Ponty fenomenológiájának alapvonásait bemutatva egy további mozzanatot is kiemel, ami arra a kérdésre is válaszol, hogy mit jelent a test fenomenológiájának programja, mint az egész

<sup>12</sup> „Merleau-Ponty – Heideggerhez hasonlóan – nem írt etikát. Sokkal inkább a filozófiai leírásra, a tapasztalat közvetlenségének fenomenológiai felszabadítására és megértésére törekedett. Írásait mégis áthatja egy sajátos atmoszféra.” (104) Waldenfels a fentebb idézett szövegében Merleau-Ponty 'indirekt vagy implicit etikájáról' beszél – különösen a *Látható és Láthatatlan* ontológiájával kapcsolatban, és arról, hogy a kései Merleau-Ponty szerint nem közvetlen megragadással kell feltárunk és felszabadítanunk az egyes jelenségeket. (Waldenfels 2005. 79.) Vermes is fontosnak tartja, hogy pontosan lássuk ezt a gonolkodói beállítódást: „A Merleau-Ponty által keresett interrogatív [...] módszer is erre a gondolkodásmódra bízta: nem megszállni, kizárólagossá tenni, birtokolni a feltároló tapasztalatot, gondolatot, mint kész választ, hanem *teret adni neki*, üreget mélyíteni számára.” (22) [*dőlt betűs kiemelés az eredetiben*]

<sup>13</sup> Vermes három Merleau-Ponty szöveg révén elemzi e problémakör alakulását: az *Érzékelés fenomenológiája*, (Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, Gallimard.) *A gyermek viszonya másokhoz* (Merleau-Ponty, M.: *The Child's Relation with Others*, trans. By Edie, James, M. in *The Primacy of Perception*, Evanston, 1964. NWUP) és a *Látható és a láthatatlan* (Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et l'Invisible*, Paris, 1964, Gallimard.) révén.

fenomenológiát transzformáló, radikalizáló erő. Azaz, mennyiben módosítja ez a kündulópont, a test élménymezeje – a világos öntudatban feltárható tudati élményekkel szemben – a fenomenológiai gondolkodás menetét. Vermes szerint ez a radikalizált fenomenológia többek között a reflexió hagyományos elképzelésével szakít. A reflexió mint pillantásváltás hagyományos értelmezés szerint önmagamhoz vezet – öneszmélést jelent. Ezzel szemben Merleau-Pontynál a reflexió inkább egy prereflexív területet tár fel, nem önmagamhoz térek vissza, nem maradok öntudatom világosságban és önbirtoklásában- olyan területre jutok, ami idegen, engem megelőző. „Merleau-Ponty számára a reflexió [...] sokkal inkább azért hátrál, hogy szakítson a világ ismert voltával, s tanúja lehessen annak, ahogy a világ minden tematizálás előtt működik. Célja, hogy a világot mindenfajta önmagunkhoz való viszonyulás nélkül jelenítse meg, s a reflexió visszajusson 'a tudat reflektálatlan életéhez'. E reflektálatlan élet prototípusa a testi élet.” A testi élet tehát Merleau-Ponty számára az eredendő tapasztalati mező, mely nem pusztán önmagam értését jelenti, hanem magamat mint a világ részét, mint a világnak kitett, világba szőtt szubjektivitást.

Mivel a gondolatmenet fő sodrát akarom rekonstruálni, nem térek ki a test egyes fenoménjeinek elemzésére,<sup>14</sup> hanem ahhoz a ponthoz csatlakozom, ahol kifejezetten az interszubjektivitás, az alteritás problémája artikulálódik. Verme az interszubjektivitás kérdését a kifejezés fogalmának tárgyalásával vezeti be. Ez persze nem jelent lényeges ugrást az eddigiekhez képest – a megtestesült szubjektivitás faktumából egyértelműen következik a fenomenológiai feltárás számára a Másik problémája. Ha én, a szubjektivitásom, lényem nem egy izolált privát tudatot vagy pszichikumot jelent, ha testi lény vagyok, és megtestesülve létezem, akkor ez az inkamáció láthatóságomat, a Másik számára való megközelíthetőségemet, érinthetőségemet jelenti. „Saját testem az én világon létem módja. [...] A testi lét világra nyílás. Saját testem megnyilvánít a világnak, kitesz engem a világ felé.” (45) Ezzel tehát a Másiknak is kitesz: „A test 'világ-on-léte' tehát másoknál- létet is jelent: a test az egzisztencia közvetlen

---

<sup>14</sup> Vermes Merleau-Ponty szövegei alapján- főként az *Érzékelés fenomenológiájára* támaszkodva – kiváló elemzést nyújt az észlelő test, a testséma, az érzékezők intermodalitása stb. kapcsán.

kifejeződése is egyben. A testi szubjektivitás soha nem csak külső szemlélője világának: mások felé mozdulva, mások pillantásában elmerülve, kifejezésként egzisztál.”(Uo.) Éppen ezért jelent döntő pontot az inkarnáció-alteritás kettős problémája számára a kifejezés problémájának tárgyalása. A hagyományos pszichológiai kifejezés-elméleteket és a velük szorosan összekapcsolódó beleérzés-teóriákat a test-lélek dualizmus koncepciója, valamint a tudat vagy lélek belső privát valóságának tézise kötötte meg, és így sosem tudták kielégítő módon megragadni a Másik tapasztalatát. Vagy a test-lélek kérdésének útvesztőiben tévedtek el, vagy valamiféle misztikus lélektől – lélekig hatoló beleérzésnek tulajdonították a Másik elérésének lehetőségét. Az inkarnált szubjektivitás koncepciójának talaján teljesen új módon beszélhetünk a kifejezésről: a test nem jel, nem egy rejtett belső külsője. Vermes példái mindennél jobban megvilágítják, miről is van szó: ha pl. dühbe gurulok, vöröslő fejem és eltorzult arcom, üvöltésem és egész testi viselkedésem nem más, mint dühöngő önmagam. Nem egy titokzatos belső folyamathoz kapcsolódó külső, látható folyamat. Vagy egy békésebb és még kifejezőbb esemény: ha az anya rámosolyog gyermekére, akkor közvetlen egymásra nyílás zajlik. A következtetés pedig így hangzik: „Testünk tehát eleve kifejező: interszubjektív összefüggésekbe ágyazott test.” (48) „Ha megtapasztalom tudatom belefoglaltságát ebbe a testbe, ebbe a világba, a másik észlelése és a tudatok pluralitása többé nem jelent nehézséget.” – idézi Merleau-Pontyt Vermes.

Szerzőnk arra hívja fel figyelmünket, hogy alapvetően két értelmezés van forgalomban alteritás és inkarnáció Merleau-Pontynál fellelhető koncepciójáról: a Merleau-Pontyval szimpatizáló interpretáció szerint az anonimitás feltárásával a tapasztaló élet decentrálnak kezdődhet el, így Merleau-Ponty valójában az újkori szubjektivizmus örökségét rázza le végleg, de mégsem egy aszubjektív filozófiát hozott létre – szubjektivitásunk kifejezésének teljesen új, eredeti módjához nyújt fogódzókat. A másik értelmezés szerint „Merleau-Ponty kudarcot vallott az alteritás kérdésének teoretikus kezelésében [...]” (50). Ezen ellentétes értelmezések főleg azután artikulálódtak világosan, hogy Claude Lefort közétette már idézett kritikáját. Lefort többek között azt a kérdést

vetette fel, hogy a Merleau-Ponty által felszínre hozott mozzanatok – az inkarnált szubjektum világba szövődése, és a vad lét - nem szorítják-e háttérbe a Másikhoz fűződő viszony eredetiségét. Valóban megalapozottnak látszik az az álláspont, mely szerint az interszubjektív szituáltság, a Másik jelenléte és hatása minden aktivitásunknál és élményünknel eredendőbb – észleleti világomban már valamiként eleve jelen van a Másik. „[...] mielőtt bármit észlelhetnénk, interszubjektíven vagyunk szituálva, saját létünk, észlelésünk is csak mások irányulásai, vágyai közepette tud megjelenni számunkra. Minden észlelés közvetített, mert már a születő gyermek is egy mások által megnevezett elrendezett valósággal kerül kapcsolatba.” (49) Ezen túl az is kérdésként merül fel Lefort kritikájának tükrében, hogy Merleau-Pontynál milyen jellegű a másikkal fűződő viszony, illetve milyen jellegű a Másik tapasztalata. Vajon meg tud-e szabadulni Merleau-Ponty azoktól a képzetektől, melyek szerint a másik pusztán önmagam projekciójaként, duplikátumaként vagy analógiájaként érvényesülhet? A másik tapasztalata során, az interszubjektív szituációban egy eredeti más-ság tárul fel, mellyel együtt lehetek, de nem belőlem nyeri érvényét, vagy pedig az én tapasztalatom a motiválója a másik jelenlétének? „[...] a Másik tapasztalata vajon projekció vagy kereszteződés Merleau-Ponty szerint?” (53). Úgy vélem, projekció és kereszteződés alternatívája ugyancsak a husserli örökség felől tárható fel. Husserl szerint testem kettős módon jelenik meg számomra, mint eleven saját test (Leib), és mint anyagi, külsőleg szemlélhet test (Körper). A Körper egyfajta idegenségre utal, tehát saját testemben szembesülök az idegenséggel. Mindez alapján az a kérdés merül fel, hogy vajon a másik idegensége saját idegenségem kivetítése-e, vagy pedig a másik transzcendenciája olyan eredeti mozzanat, ami nem vezethető le „[...] a saját test öndifferenciálódásából.”<sup>15</sup> (53) Végül a Lefort-kritika alapján felmerül egy következő probléma is: „[...] Merleau-Ponty mindig az észlelés anonim

---

<sup>15</sup> Vermes szerint a *Látható és Láthatatlan* alapján a következő megoldás bontakozik ki: „A másik transzcendenciája eredeti, nem vezethető le sem a transzcendentális szubjektivitás, sem a saját test öndifferenciálódásából. A saját testtapasztalatom jellegzetességeként átélt differencia, écart, hasadás, megkettőződés egy korábbi kereszteződésen, khiazmán nyugszik. A másik valóságos differenciája miatt lehetséges az, hogy képes vagyok internalizálni vagy projektálni az idegentapasztalatot, valamint felfedezni saját önelidegenitésem.” (53)

zónájához vezet vissza az alter ego tapasztalatának igazolását, vagyis mindig a személytelen, anonim koegzisztencia kétségtelenségére utal, miközben a másik személyessége a tét.” (53)

Vermes a továbbiakban azt kíséri meg, hogy a Lefort-kritikára választ adjon, illetve Merleau-Ponty szövegeinek beható vizsgálatával rekonstruálni kívánja testiség és alteritás összefüggésének alakulását, így lényegében a kritika jogosságát és megalapozottságát is megingatja – miért is kellene egy egyértelmű fundálási rendet felmutatnunk az eleven tapasztalat sodrában? Vermes szerint ez a kritika eleve elhibázott, hiszen sorrendbe akarja rendezni azokat a tapasztalatokat, élményeket, melyek kényegében redukálhatatlan eredetiséget jelentenek. „Merleau-Ponty egyértelműen megmutatta, hogy az észlelés eredetisége és a másinak való kitettség eredetisége redukálhatatlanul összefonódik a testélmény közvetlenségében. [...] Az észlelés transzcendenciájának és a másik tapasztalatának szétválaszthatatlan összefonódása eredendő” (100). Viszont továbbra is kérdés, hogy az anonim, preperszonális, vad, ősi lét milyen viszonyban áll a személyességgel. Vermes szerint „Merleau-Ponty mintha folyamatosan előkészítené a személyes szint fenomenológiáját, de valójában ezt soha ne hajtja végre” (102). Szerzőnk úgy véli, Merleau-Ponty elégedetlen a személyesség minden eddig elképzelésével, és minden vele kapcsolatos szokványos képzetünkkel. Vermes úgy véli, Merleau-Ponty a személyesség transzformációját kívánja előkészíteni. Az inkarnált szubjektivitás és észlelő élete, a vad lét: nem a személyesség áthúzását, mint inkább radikális újrafogalmazását készítik elő. Mindenekelőtt a személyesség individuális szemléletével kell szakítanunk. „Ha a személyességem nem csak saját öntudatomban gyökerezik, akkor újra fel kell vetni, mit is jelent” (103). Ezen a ponton tömek fel az etikai motívumok: eleve a másokra támaszkodom, eredeti összefonásban élünk megtestesülésünk révén. Ha a test érzékiségét nem egy szubjektumhoz tartozással azonosítom, hanem nyitott, interszubjektív értelemgezisztisnek érzésösszefüggésnek tekintem, akkor az érzéki nem jelent többé egoizmust, s nem áll szemben az etikaival. „Tehát –habár Merleau-Ponty nem írta meg a személyesség fenomenológiáját és nem írt etikát – az észlelés felszabadításának filozófiáját lehetséges a személyesség új perspektívájának



lehetőségeként, vagy protoetikaként olvasnunk. Az értelem- és értékképződést Merleau-Ponty után többé nem lehet elválasztani a testi észlelés vad tartományától” (105).

Levinasnál eltérő a helyzet: az a kérdés, hogy a Másik transzcendenciájában miként kap egyre kardinálisabb szerepet inkarnációnk – a Másik tapasztalata miként tárul fel testi tapasztalatként. Vermes elemzése a Levinas két nagy műve<sup>16</sup> által kirajzolt gondolati ívet és mozgást követi. „A Másik fogadása felől értett testi szenzibilitás [...]” (105) alakulását kívánja rekonstruálni szerzőnk. Mindemellett – mint ahogy Merleau-Ponty a testiség vezérfonalán – úgy Lévinas a Másik transzcendenciájának tükrében kívánja újraírni a tapasztalatainkról való számadást, és ezen transzcendencia felől bírálja a nyugati hagyományt: a gondolkodás és az ész totalitás-igényét, rendszerbe fogó törekvését, majd az azonosítás filozófiáját. Mint ahogy Merleau-Pontynál az ősvad lét megelőz és felborít minden bevett értelmezést, úgy itt a Másik transzcendenciája válik ezen radikalizáló, felforgató erővé. Viszont az az eredeti mező, amit a fenomenológia felszabadít, nem az észlelés és észlelő test, hanem „[...] a Másik transzcendenciája. Nem az észlelés, hanem a Másik arca lesz az a par excellence rögzíthetetlen, amely beiktat minden jelentést, s eredete, mintája lesz minden értelemnek” (106).

Lévinasnál is az alteritás és az inkarnáció feszültsége jelenti azt az erőt, mely dinamizálja a gondolkodást. Az alapvető paradoxon a *Teljesség és Végtelen* szövegében a következő formában jelentkezik: a Másik fogadása, az etikai esemény és az érzékiesség-érző testiség szétválik, elkülönül. Noha Lévinas szövegének kezdetén az inkarnált szubjektivitás eredeti felmutatása történik meg, később a testiség státusza problematikussá válik. Az élet, a külsőből, az elemekből való élet, a saját térben való élet, a munka – alapvetően testi események. Épp ezen a talajon tehető világossá az etikai viszony: az inkarnált élet, az aktivitás a Másikra utal. Az inkarnált élet, „[...] a test élvezete és munkálkodása tehát bizonyos értelemben feltétele az etikainak, de nem azonos

---

<sup>16</sup> Lévinas, E.: *Teljesség és Végtelen*. Ford. Tarnay László, Pécs 1999, Jelenkor (Lévinas, E.: *Totalité et Infini*. Boston-London 1961, Martinus Nijhoff – The Hague) valamint: Lévinas, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Boston-London, 1974, Martinus Nijhoff – The Hague.

azzal.” (115) Vermes szerint a probléma ott kezdődik, hogy végső soron az érzéki-testi és etikai szembeállításáról tanúskodik Lévinas szövege. Az élet felett érzett öröm, az inkamált létezés olyan talajként fungál, ahol fellép a Másik, de a Másik fellépésével kezdődő etikai viszony nem örömteli és nem érzéki. „Figyelemre méltó, hogy miközben az elemeknek nincsen arca, az arcnak nincs érinthetősége, érezhetősége, öröme, erotikája.” Olyan kritika is megfogalmazódott Lévinassal szemben, mely szerint „[...] a különbségtevés az arc és az elementáris élet, élvezet, erotikum között hasonló szerepet tölt be Lévinasnál, mint a hagyományban tudat és érzékiség megkülönböztetése” (130). Továbbá kérdéses az arc és a test viszonya. Lévinasnál etikai jelentősége van az arcnak, de mi a helyzet a testtel, a látható testtel? (128).

Lévinas a *Teljesség és Végtelen* utáni szövegeiben átértékeli ezt a viszonyt: a Másikhoz kötő etikai viszonyt összefűzi a „[...] testi szenzibilitással mint közelséggel, érintéssel és simogatással.” (130) Ez az átalakulás az 1967-ből származó *Nyelv és közelség* c. tanulmányában lelhető fel.<sup>17</sup> Az etikai és az érzés távolsága oldódni kezd, az etikai jelentést az érzéki hordozza, ami lényege szerint érintés. Az érzéki mint érintés, az érintés pedig mint simogatás értendő. Az érintés, simogatás a közelség és a közvetlen tapasztalat kifejeződése. Ez a közvetlenség megszálloottságot jelent, azaz minden artikulált viszonyulás és kifejezés, a szavak és szándékok előtti, a tudat számára csak nyomaiban tetten érhető közelségi viszony: a megszálloáshoz képest a tudat mindig késésben van. A *Nyelv és közelség* legfőbb eredménye témánk szempontjából Vermes szerint a következő: „Nem kell többé védeni az etikai jelentést az érzékiséggel szemben—az érzékiségben minket maghaladó értelem születik - ezt kell szóhoz juttatni.” Lévinas második nagy műve, a *Máshogy, mint lenni* szerint a szubjektum önmagára vonatkozását és megszólalását megelőzi a Másik általi megszólloottság. Testiségem, azaz láthatóságom, érinthetőségem révén úgy

---

<sup>17</sup>Itt ismét a szűken vett témára fogok koncentrálni, viszont Vermes részletesen elemzi a *Nyelv és közelség*-et: kitér arra is, hogy Lévinas miként konfrontálódik a husserli ösbenyomás fogalmával. Természetesen, ez a konfrontáció és az ösbenyomás problémája sem független az inkamációl – hiszen Husserlnél is összekapcsolódik már a hyletikus fenomenológia és az érző test fenomenológiája.

vagyok kitéve a másinak, mint egy tús. E kitettség nem választott, hanem rám nehezedik, anélkül, hogy módom lenne döntení róla. A test érzékisége, sebezhetősége révén mindig a Másinak kitett vagyok – nem szigetelődöm el tőle. Viszont annak ellenére, hogy az etikai viszonyban teret kap a testiség, mégis felmerül az egyoldalúság gyanúja: az etikai rigorozitás veszélye. Lévinas ugyanis az észleléstől elválasztja érzést. A szenzibilitás mint érzés a közvetlenség milliője, azaz az etikai viszony közege. Viszont ez az érzés szigorúan elkülönített az észlelés örömetől, burjánzásától. A Másikhoz fűző érzés a zsigerekbe írt vadfelelősség szigora. Vajon valóban csakis ez a rigorozitás jellemző azokra az élményeinkre, amikor a Másik megjelenését és érzéki közelségét átéljük? Van-e más módja inkarnáció és alteritás, moralitás és érzékiség összekapcsolásának? Ezek a kérdések Vermes önálló interpretációs-kísérletéhez vezetnek át minket.

### **A rezponzív érzékiségről - a radikalizált fenomenológia és az új pszichoanalízis nyomdokain**

A két szerző összehasonlító elemzése után kezdődik az értekezés számomra legizgalmasabb része: Vermes kísérlete a rezponzív érzékiség interpretációjára. Három problémakört emel ki Merleau-Ponty és Lévinas szövegei alapján, illetve a lévinasi kritika, valamint a Lefort-bírálat alapján: az érzés és észlelés, a van és a legyen problémáját, valamint a személyesség-személytelenség kérdéseit. Ezen kérdések további tárgyalása tehát elmélyíti az eddigi problémafelvetéseket, és a történeti elemzés eredményeit, és új horizontokat tár fel a testi érzékiség fenomenológiájában.

A harmadik rész elemzése a rezponzív érzékiség tárgyalásába illeszkedik. Vermes szerint Merleau-Ponty és Lévinas szövegei abban segítenek nekünk, hogy megpillanthassuk a testiség új módon felszínre hozott tapasztalatait. Vermes további vizsgálódásait a két szerző közötti feszültség vezérli: Lévinas és Merleau-Ponty egyaránt az eredeti interszubjektív viszonyokba szöködött

érzéki testiséget szabadítja fel, de értelmezéseik ellentétét nem pusztán filozófiai álláspontok közti differenciaként kell értenünk, hanem olyan eredetibb paradoxonként, ami erről az összetett tapasztalatról magáról árulkodik. Vermes tehát önálló interpretációjában mindkét szerző eredményeire támaszkodik, de a továbbgondolásban erőteljesen érvényesül a genetikus-élettörténeti motívum<sup>18</sup>. Az érzéki-testi összövet, vad lét, elementáris érzékiség továbbgondolásához az újabb pszichoanalízis eredményeit is felhasználja, mint a fenomenológiai elemzés támasztékait. Azt a transzformált pszichoanalitikus kutatást, amelyre erőteljes hatással voltak a korai évek, a magzati állapot, a csecsemőkutatások eredményei. Daniel Stern, Bálint Mihály elemzései nyújtanak segítséget szerzőnknek abban, hogy élettörténeti keretbe helyezze el a testi őstörténetét. Így viszont ismét együtt artikulálható az inkarnáció és az alteritás eredeti szövedéke: az Ős-Más, az Anya, az Ős-Világ, sőt, a méhen belüli élet a testi lény és a Más összefonódásról szólnak. A tudatosság – reflexivitás – nyelv előtti szelf képe bontakozik ki, amely viszont eleve interszubjektív szelf. Ez az ősi, néma, érző pre- terület nem csak a korai évek, az élettörténet kezdetének leírásában fontos – további életünkben is jelen van ez az első élményszóna, a felnőtt, tudatos, reflexióra képes én és szubjektum magán hordozza ezt az ősi réteget. Persze kérdés, hogy mi, mint tudatos lények miként tudunk visszafordulni ehhez a területhez, miként tudjuk feltárni rejtett működését. De a fenomenológiai kezdettől beállítódásváltást követel: fel kell forgatnunk a természetes élet és tudat világhitét, rögzült, magától értetődő vélekedéseit, és ezek mögé kell kérdeznünk.

Továbbá fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mit jelent a rezponzivitás és mit jelent a rezponzív érzékiség, mint ami ezt a Másra utaltságot és a Máshoz való viszonyt kifejezi. Azt hiszem, nyugodtan hagyatkozhatunk itt Bernhard Waldenfelsre, hiszen joggal állíthatjuk: a kortárs fenomenológiában Waldenfels az a gondolkodó, aki az inkarnált szubjektivitás fenomenológiáját sajátos, eredeti módon ragadta meg, továbbá a testiséggel összefüggésben tárta fel a

---

<sup>18</sup> Vermes Merleau-Ponty és Lévinas műveinek tárgyalása során többször kitér arra, hogy az alteritás és inkarnáció kapcsán felmerülő problémák megoldásához az egyik kulcs az élettörténeti-genetikus szemléletmód és vizsgálódás alkalmazása lehet. (67, 69 sk., 122)

reszponzivitás fenomenéit – Vermes számára is Waldenfels az egyik gondolati forrás. „A testiséget részponzív testiségként értelmezem, mint azt a viszonyulás- és élménymódot, amely már mindig, eleve idegen igényekre válaszol” – írja Waldenfels<sup>19</sup>, aki Lévinas mellett az alaklélektan által használt "követelmény" fogalomra támaszkodik a részponzivitás fenomenológiájában<sup>20</sup> - az alaklélektan eme eredményei és fogalmai nagy hatással voltak a korai Merleau-Pontyra is. A részponzivitás már az interperszonális viszonyoktól függetlenül is sajátossága életünknek - nem csak a másik ember, hanem eleve a dolgok is "szólnak" hozzánk, ingerelnek valamire, cselekvést "provokálnak ki" tőlünk. Világban létünk tehát "követelmény-mezőben" való létet jelent.

Végül az értekezést megkoronázó etikai fejezet, *A test éthosza* (200) fejt ki a testiség fenomenológiájának tétjét: miként értelmezhetjük a Lévinas és Merleau-Ponty művében feltáruló testi-érzéki élményeket, és az inkarnált szubjektum húsát, érzését az etika bázisaként.

Testünket, mely túlságosan közeli és távoli is egyszerre, mely hol túl beszédes, hol pedig némaságba burkolózik. Vermes szerint ebből a kettős nyugtalanságból formálhatunk etikai bázist Merleau-Ponty és Lévinas ellentétes eredményeinek integrálásával. Mindkét gondolkodónál kidomborodik, hogy már testem révén a Másikkal, a Másiknál vagyok. Önvonatkozás és idegenvonatkozás szétválaszthatatlanul fonódik egymásba. A Másik iránti odaadás, a Mással való törődés nem szellemi szinten kezdődik, zsigereinkbe van írva, már a testünk, már az érzékelésünk, a Másik megpillantása és követelményének, felhívásának érzése jelenti ennek kezdetét. Ezen morális dimenzió megnyitása mutatja fel legerőteljesebben az emberi testiséggel való filozófiai foglalatosság szükségességét. Testiségünk nem pusztán naturális tény, nem pusztán a természettudományok hatáskörébe tartozó jelenség, hanem létünk legbensőbb rejtélyeihez vezető vezérfonal.

---

<sup>19</sup> Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp, 2000. – erre a kötetre Vermes is több helyen hivatkozik (pl.

<sup>20</sup>Kurt Lewin, Wolfgang Köhler, M.J. Langeveld a dolgok követelmény-karakteréről, vagy a dolgoktól jövő felszólításról beszélnek. Waldenfels 2000, 373.o.

Zárásként olyan – véleményem szerint fontos, ám az értekezésben csak érintett és nem kimerítően kezelt - pontokat szeretnék kiemelni, melyek alaposabb megfontolást érdemelnek.

A következő kérdésekre térnék ki röviden: a fenomenológia és a posztstrukturalizmus-radikális konstruktivizmus viszonyára, illetve a test – főleg képi, azaz a vizuális kultúránkban élő - reprezentációnak problémájára. Ez a két problémakör nem függ össze szorosan az értekezés vállalt feladataival, de már csak azért is érdemes őket megemlíteni, mert így a kortárs tendenciák, diskurzusok világába nyerhetünk bepillantást. Vermes szövege elején megemlíti azt, hogy a fenomenológia lándzsát tör a tapasztalat közvetlensége mellett, és így a posztstukturalizmustól eltérő utakon jár, mely viszont minden tapasztalatunk radikális közvetítettségéről beszél. Hatalmi-nevelési-fegyelmező technikák, társadalmi-történeti szituáltság határozza meg életünket, tapasztalatainkat. Testünk közvetlen átélése helyett diszkurzív test-tudásról beszélhetünk. Viszont a '90-es években a konstruktivista-posztstrukturalista társadalom- és hatalomelméletek feletti kritika egyik vezérfonala éppen abban áll, hogy az a test- és inkorporációfogalom, mely eme elméletek háttérében húzódik meg, felettébb tisztázatlan. Több olyan kísérletre bukkanhatunk, melyek Foucault és Butler eredményeit fenomenológiai testleírásokkal kívánják kiegészíteni. A fenomenológiai megközelítésben arra látnak garanciát többek között, hogy a fenomenológia a saját tapasztalatból kiindulva, képes feltárni azt, hogy a „biopolitika”, az „önmagaság technikái” miként válnak hatékonnyá az egyes individuumok szintjén. A fenomenológia ezzel a beállítódással egy sajátos szférát tár fel, és így megteremti az ellenállás bázisát – itt olyan diskurzusokra kell gondolnunk, amelyek a fenomenológia testkoncepcióját alkalmazzák pl. a nemi identitás kérdésében, vagy a vizuális kultúrában megjelenő, napjaink „test-ipara” és a „szex-ipara” által előállított „tökéletes testek” kritikájában, valamint az eltárgyasító–elidegenítő orvosi gyakorlat feletti bírálathoz. Ide kapcsolódik a test képi reprezentációnak problémája. Vermes több helyen foglalkozik a tükörképpel, a tükröződés lehetséges típusaival – a másik viselkedésének tükröszerűségétől a konkrét, faktikus tükrörlémenyig. De a tükrö-tükröződés-tükörkép problémáján túl a kép, a test

képi ábrázolásának jelensége is figyelmet érdemel. A 80. oldalon érinti röviden a problémát, és az itt leírtakat ugyancsak továbbgondolásra méltó kezdeményezésnek tartom. A fenomenológia a megélt tapasztalatokból indul ki, és az életvilág, a mindennapiság feltárását központi feladatnak látja - így számot kell vetnie a mai ember azon tapasztalatával is, mely a vizuális reprezentációk özőnében jelentkezik. „Civilizációnk a képek, imázsok sokszorozódásában éli mindennapjait”(80). Úgy vélem, Vermes ezen mondataival egy fontos, elvégzendő feladatra hívja fel figyelmünket – de sajnos csak pár mondat erejéig foglalkozik ezzel a problémával. Fel-kell támi, le kell írni „képekkel” való találkozásunk helyzeteit, melyek nagyon is ismerős és saját tapasztalatai korunk emberének – pl. a mozi, a film által nyújtott élmények, tapasztalatok alapján. A harmadik megjegyzésem viszont közelebbről érinti magát a gondolatmenetet: mint láttuk, a harmadik rész interpretációs munkája az élettörténeti-genetikus vizsgálódás keretei között mozog, illetve mint utaltam rá, Merleau-Ponty és Lévinas értelmezése során is előkerül a statikusról a genetikus látásmódra váltás igénye.<sup>21</sup> Viszont a genetikus fenomenológiai vagy genetikus filozófiai kérdés egyfajta szűkösségét érzem a vonatkozó szöveghelyeken – túlnyomóan az egyéni élettörténetként felfogott személyes genesis, illetve a családi viszonyok, anya-gyermek viszony modelljét látom eme helyeken szerepelni. Viszont ezeken túllépve arra szeretnék utalni, hogy ígéretes vállalkozásnak tűnne az inkarnáció-alteritás problémáit a genetikus fenomenológiának a személyes élettörténeten illetve a familiaritáson túlra nyúló eredményeivel összekapcsolni. A genesis differenciáltabb fogalmához kiváló kiindulópontul szolgálhatnak akár Husserl vizsgálódásai is – az intermonadikus genesisről szóló elemzések és a generatív fenomenológia csiráinak formájában. Így a kulturális életvilágok fenomenológiáját kapcsolnánk össze az inkarnáció fenomenológiájával. E vonatkozásban a távol-keleti és európai interkulturalitás-vizsgálódások érdemelnek figyelmet.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Ld. a 17. lábjegyzetet.

<sup>22</sup> Yamaguchi, Ichiro: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München 1997.

Vermes Katalin Merleau-Pontyról és Lévinasról szóló elemzései hiánypótlóak és magukban is önértékkel bírnak a jelenlegi hazai filozófiai diskurzusban, és az önálló fenomenológiai analízisek tovább emelik művének értékét. A test mint alapfenomén kimeríthetetlen - olyan ősi-vad, ám mégis a legeredetibb módon humánus területet és fenomenológiai mezőt jelent, mely folyamatosan ébren tartja és provokálja gondolkodásunkat.





Deczki Sarolta:

*Buridán földje\**

Nem könnyű feladat az alábbi megállapítást a közép-európai „kis” népek vonatkozásában értelmezni: „A filozófia (a metafizika) Európa története. (...) Európa filozófiai története azonos az európai életvilág alakulásának legfontosabb korszakaival.”<sup>1</sup> Úgy látom, kétféle magyarázattal kísérletezhetünk.

Az egyik az evolucionista-szelektív: Európa az a földdarab, ahol a metafizika otthon érzi magát, ahová a világszellem is ellátogat olykor – így pedig „nem földrajzi jelenség [...], hanem egy olyan fogalom, ami a „Nyugat” szinonímája”<sup>2</sup>, míg többi részein ritka jelenség a filozófia, az is inkább alkalmazkodó, adaptív jellegű. A gondolkodás mikéntje tehát a szellemi érettség lakmuszpapírja lesz, s más módjai bizony elmaradottnak minősülnek ebben a kulturális versenyfutásban. Európa: céleszme, a célszalagra pedig a felvilágosodás jelszavai vannak írva, még ha mára kissé el is mosódtak, vagy soha nem is voltak tisztán kivehetők. S e logika szerint minél nyugatabbra futunk, annál közelebb kerülünk Európához is.

A másik értelmezés részben az előzőre épül. Ha ugyanis figyelembe vesszük az elmúlt évszázad s a kortárs bölcsélet belátásait, akkor azt vehetjük észre, hogy a pluralitásra, a másságra, az idegenségre, a tudattalan régiókra való teoretikus érzékenység kifejlődése, a (transzcendentális) szubjektivitás abszolút mivoltának megkérdőjelezése s egyáltalán az egész kétezer éves filozófiai hagyomány kritikai újra- s újraolvasása, destrukciója uralják a szellemtudományok diskurzusát. E szempontból pedig a keletebbre szorult (filozófiátlan) kis népek akár némi kajánsággal azt is mondhatják, hogy ők

---

\* *Közép-európai olvasókönyv* (szerk. Módos Péter). Budapest, Osiris – Közép-európai Kulturális Intézet, 2005.

<sup>1</sup> Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó – Lukács Archívum – Századvég, 1993., 113.o.

<sup>2</sup> Milan Kundera: *Nyugat tisztul ejtett része avagy Közép-Európa tragédiája* (ford.: Illényi Balázs). In: *Héttalag*, 3. szám, 18.o.

bizony már évszázadok óta megélik, felmutatják mindazon jelenségeket, melyekhez nyugaton csak most érkeztek el; hiszen e vidékeken a sokféleség, az elfojtódások, a szétszaggatottság, az identitások egymásba kavarodása, a nomádság és decentralizáció nem lassan kiérelődött filozófiai felismerések, hanem a mindennapi élettapasztalat és életvilág szerves része évszázadok óta, mely szerencsésebb időkben egy rendkívül бурjánzó és gazdag kultúra melegágya tudott lenni.

Csakhogymindkét interpretáció félígazságokon alapszik. Részint ugyanis igaz, hogy az európai történelem formáló erői - akik a kis népek sorsát is meghatározták-, azok az országok voltak, ahol virágzott a filozófia, s adottak voltak ezen virágzás legalább kezdetleges feltételei is. Másrészt pedig szemükre vethetjük, és joggal, hogy *e* a történelem s vele *e* a filozófia nem szolgálta mindig az emberiség üdvét, s a XX. század keleten és nyugaton egyaránt bőségesen illusztrálja mind az eszmék eltorzulását, mind a történelmi akaratok agresszivitását. A felvilágosodás és a metafizika görcsös ölelésbe dermedtek. A másik oldalon azonban a heteronómia jelenik meg alapvető tapasztalatként, és a bölcsellel, valamint a metafizikával szembeni bizalmatlanság. A katasztrófák forrása éppen az a hangulat vagy akarat, ami a sokféleséget monotonná szűrkíti, és nagy mítoszokat kanyarít köré. A megélt sokféleség azonban mégsem feltétlenül a bölcséleti megfontolások távolléte miatt volt konstitutív, mert egyszersmind megszenvedett sokféleség is volt; hiszen e térségben a reflexivitás elemi hiánya vezethet szörnyű katasztrófákhoz. Katasztrófákat tehát a Nyugat és a Kelet egyaránt generált az elmúlt évszázadban, ám ezek a leghevesebbek s legfájdalmasabbak mégis ott voltak, ahol a két zóna egymásba ért, s megmérkőzött: a középben, az átmenetek földjén, ahol töredék-népek élnek töredék-bölcsleletről és töredék-életvilágokban.

Kis népek ezek, melyek a bölcsélet és a történelem kegyvesztettjeiként erre a fullasztó levegőjű, szűkös kis senkiföldjére szorultak, ám annál veszélyesebbek és izgágábbak. Ahogy Bibó írja: „Közép- és Kelet-Európa kérdései abban az egyetlen csekélységben különböznek a Közel-Kelet, Távol-Kelet és a Nyugati Félteke összes kis és nagy kérdéseitől, hogy egyetlenegy

nemzedék életében immár két világháborút robbantottak ki, és a harmadik világháború, ha kitör, amitől az Isten őrizzen, akkor aligha fog kitörni Irán, Mandzsúria, a Dardanellák vagy Spanyolország kérdéseiben, hanem csakis abból, amiből már kitört: Németországnak és a tőle keletre lévő kis nemzeteknek az anarchiájából.”<sup>3</sup>

A fenti eszmefuttatás azonban szükségszerűen elnagyolt. Mint ahogy manapság már nagyobb esélye van egy „Irán kérdésében” kitörő harmadik világháborúnak, úgy a közép-európai népek filozófiai s a vele járó társadalmi-politikai érettsége sem feltétlen redukálható a megkésetttség s a pusztá recepció formáira. A metafizika, az európai történelem és az európai geográfia összefüggései pedig csak jókora távolságból tekintve mutathatnak egymástól élesen elkülönülő alakzatokat; míg közelebbről nézve – s alighanem ez az izgalmasabb nézőpont - nyugtalanítóan vibrál a látvány. A tekintet előtt közvetlenül feltáruló területet szabdaló rengések azonban már nem csupán ezen térség exkluzív, külön bejáratú problémái, hanem olyan feszültségókok, melyek Európának nem csak a közepét, hanem keresztül-kasul; északról délre és keletről nyugatra a széleit is érintik. Mintha idővel egész Európa a közép felé gravitált volna, s itt sűrűsödnek egybe (ismét) krízisei.

### **Köztesség, avagy a definíció problémái**

Mindenek előtt adódik azonban a kérdés, melyet eddig óvatosan kerülgetni próbáltam. Mely népekről is van szó, s Európa mely részeit lakják? Ahány válaszoló, annyi válasz – mondhatná az ember, ha eme sokféleség s kombinációi ne lennének végesek mégis. Talán jellemző módon csak azt mondhatjuk biztosra, hogy valamennyi ország magát még valahogyan a nyugathoz tartozónak érzi, míg keleti szomszédjától lehetőség szerint elzárja magát, s valamiféle kultúrfölényt igyekszik vele szemben érvényesíteni. Ahogy Teleki Pál írja: „Kérdezzük csak végig Európa népeit szomszédairól, - majd

---

<sup>3</sup> Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. In: *Válogatott tanulmányok. Társadalomtörténet – szociológia – társaslélektan* (szerk. Huszár Tibor). Budapest, Corvina, 2004., 122.o.

mindenik [a] keleti szomszédját lustának, legalábbis nem magával egyenértékű európainak tartja (20.)”

Mielőtt az egység kérdésében bámmiféle közös nevezőre is juthatnánk, máris egy radikálisan heterogén, olykor kibékíthetetlen antagonizmusoktól szabdalt földön találjuk magunkat, mely fölött Damoklész kardjaként lebeg a kérdés: létezik-e egyáltalán? Nem csupán „politikai giccs” (258.), „privát állatkertek” (204.) egymás mellett sorakozása, „a kortárs nihilizmus laboratóriuma” (102.), avagy éppen „imaginárius fogalom” (152.)? S ha létezik, akkor hogyan létezik kulturálisan, történetileg, politikailag, etnikailag, s mindenekelőtt földrajzilag? A létezés mikéntjének, alakjának és státuszának kérdései félig üres fenoménné teszik e földet, melynek másik fele a tudattalanba lóg. Mert az már első pillantásra is nyilvánvaló, hogy a különböző határoló elvek különböző határokat vonnak, s végül a heterotópiával szembeni tehetetlenség vagy a meghatározások burjánzásának, vagy éppen az erőszakos jelentésszűkítésnek ad zöld utat. Persze ez a definíciókkal szembeni csúfondárosság máris konstitutív elvként mutatható fel: itt az ironia „túlélési stratégiaként szolgál”, hiszen ez képes arra, hogy a „fájdalom, a harag, a csaldottság és más politikailag elfogadhatatlan érzések romboló élet elvegye” (147.). Svejik szülőföldjén járunk.

S a derék cseh katona mellett – az abszurd jegyében – hitelesen áll Ulrich alakja, a sokszoros, minden középpont híján lévő, tulajdonságok nélküli ember (102.), aki hű alattvalója Kákániának: tulajdonságoknak hordozó szubjektum nélkül. Egy olyan birodalomnak, mely valaha középpontja, de egyszersmind saját magán túlmutató metaforája is volt e térségnek, s ahol minden csak *als ob* történik. Történhetne éppen másképp is, s igazából történik is – egyidejűleg. E birodalmat játszó birodalom egyszerre romantikus nosztalgia, a népek gúzsba kötő börtöne, s lengi be kávéillat, míg lassan haldoklik a *Kék Dima* keringő dallamaira – népei pedig egymás sarkára taposnak, és türelmetlenül kiáltoznak át egymás válla fölött. Egymásba zuhannak, és széttöredeznek az idő és a tér különböző rétegei: egyszerre álmodják a jövő forradalmát és a múlt biedermeier idilljét, a különböző nemzetek pedig helyüket nem találva

keringenek a birodalomban. Ahogyan Musil fogalmaz: „Ebben az országban – méghozzá a legszenvedélyesebben, s ennek összes következményével együtt – mindig mást csináltak, mint amit gondoltak, vagy másképp gondolkoztak, mint ahogy cselekedtek.”<sup>4</sup> Máshol pedig Buridán népének nevezi az osztrákokat, aki „Nagy-Németország és a Dunai Föderáció” szalmakötegei között áll<sup>5</sup>, s aki voltaképpen „olyan osztrák-magyar, akiből kivonták a magyart, vagyis olyan valaki, akit csak negatív formában lehet meghatározni” (94.). S noha a Monarchia végül belepusztult saját anakronizmusába, de jelentéstartományát tovább örököltette utódállamaira, melyek ma sem találják helyüket sem térben, sem időben.

Nyilvánvalóan nem tartoznak nyugathoz, noha elvárési horizontként feléje fordulnak. Nyilvánvalóan számos *differentia specificá*t mutatnak fel kelettel szemben is – noha az elmúlt század második felében Közép-Európa politikailag teljesen betagozódott a szovjet-orosz rendszerbe. Mindkét oldal egyaránt csábít romantikus kulturális és politikai utópiákkal, melyek azonban sokszor csak a *közép*, a *közösség* zűrzavaros helyzetéből tekintve tűnnek oly vonzónak. Letisztult vonalakat ígérnek a töredékesség helyett és kiegyensúlyozottságot a bizonytalanság helyett. Oroszország felé a „szláv lélek” mítosza és a pánszlávizmus eszméje vonz, míg nyugat, „Európa” felé pedig a kulturális-gazdasági-politikai fejlődés vágya. Nem véletlen, hogy Kundera már idézett híres esszéjében, mely a nyolcvanas években új lökést adott a Közép-Európáról szóló diszkuszióknak, egyszerre jelenti ki, hogy az adott térség kulturálisan mindig is a nyugathoz tartozott, de egyszersmind azt is, hogy a „Nyugatnak” nem tűnt fel, hogy egy részétől megfosztották, hogy egy jelentős darabja „tűszul esett”: „Európa azért nem vette észre saját kulturális központjának eltűnését, mert saját egységét már nem kulturális egységként éli meg”<sup>6</sup>. De Kunderát túlhajtott oroszfóbiája is nehezen tartható helyzetbe sodorja, ami éppen a régió heterogenitását, köztességét próbálja a nyugat

<sup>4</sup> R. Musil: *A tulajdonságok nélküli ember* (ford.: Tandoni Dezső). Budapest: Európa Könyvkiadó, 1977, 43.o.

<sup>5</sup> R. Musil: *Buridans Österreicher*. In: *Gesammelte Werke*, 8. Band, Hamburg: Rowohlt Verlag, 1030.o.

<sup>6</sup> Milan Kundera: *i.m.* 28.o.

utópiájában feloldani, élesen szembeállítva azt a kelettel. Brodskij szemére is veti: „bármennyire is tragikus azonban az így felosztott világ fogalma – bizonyos szellemi kényelemmel jár. Felkínálja az értelem és ráció, a Dosztojevszkij és Diderot, az ők és mi stb. kézenfekvő dichotómiáját.”<sup>7</sup> Ez a dichotómia pedig több vonatkozásban is óriási zavarokat okozott az itt élő népek önértésében és egymás felé fordulásában.

Sajátos pathhelyzetet ábrázol tehát Musil metaforája. Mintha a közép-európai is, éppúgy, mint az osztrák, csak negatív meghatározásokban élne. Nemet mond keletre, a nyugat pedig nemet mond rá. S a helyzetet bonyolítandó, az itt élő népek, nemzetiségek nemet mondanak egymásra. Az itteni országok „geopolitikai önismerete” (241.) a stratégiai helyzet túlbecsülésén alapszik, mellyel valamennyien „kivételes és kulcsszerepüket” (239.) igyekeznek hangsúlyozni, s mintegy kisajátítják az összekötő szerepet kelet és nyugat között. Itt valamennyi ország Európa kapujának tartja magát, saját területét és kultúráját jelölve meg a közteesség igazi zónájaként. De – mint ahogy Rudolf Chmel találóan megjegyzi – „Európában, így közép-Európában sincsen olyan állam, amelynek ne lenne geostratégiai helyzete” (239.). Így pedig ízlés – avagy elfogultság – szerint szemezgethetünk a kartográfia és a politikai földrajz erőfeszítéseinek eredményeiből, s tetszés szerint alkothatjuk meg saját Közép-Európa-vízióinkat.

Mint már említettem, egész másféle határok képződnek meg, ha pusztán földrajzilag szeretnénk kijelölni egy jókora területet a kontinens közepén, vagy ha történeti-kulturális szempontokat is érvényesíteni kívánunk. Ezért, hogy „álmódosásainkat és vitáinkat elunva, Peter Handke kijelentette, hogy számára Közép-Európa csak az időjárás kérdése, vagyis pusztán meteorológiai fogalom” (264.). Éppígy lehet azonban a régió „pusztán” irodalmi fogalom (s olykor valóban az az ember érzése, hogy talán nincs is másról szó), zenei, gasztronómiai, de akár pszichológiai idea is. Fellengzős álom, vagy szentimentális nosztalgia.

---

<sup>7</sup> Jozsef Brodskij: *Miért téved Milan Kundera Dosztojevszkijt illetően?*. In: *Századvég*, 1989, 171.o.

Ha viszont ragaszkodunk a geográfiai határokhoz, akkor ismét csak az átmenetiség fogalma lesz segítségünkre, amelynek paradox módon belső egységet kell konstituálnia valahol a kontinens közepén, leválasztva a félszigeteket, az óceánikus nyugatot, és az orosz síkságot. Eszerint a német dominancia köré csoportosulnának a térség országai, mint a múlt század elejének egy leírásában is (17.). Csakhogy akkor ide sorolódik még Belgium, Svájc, Hollandia is, míg Magyarország és az egykori Galícia kiszorulnak. Ez a számunkra ma már meghökkentő megoldás is jelzi, hogy Közép-Európa határai nem elsősorban hegységek, folyók, klimatikus viszonyok köré rendeződnek, hanem a mindenkori politikai viszonyok alakítják őket. A politikai relációk pedig olykor maguk is anakronisztikus maradványok, melyek talán még az egykori monarchia zavaros viszonyait tükrözik. Azt mondhatjuk tehát, hogy e vidék átmenetisége mintegy történelméből nyúl bele a jelen kulturális és politikai állapotaiba és terül szét e fölöttébb bizonytalan határvonalú térségben.

### **A történelem, avagy a definíció további problémái**

Hiszen – ahogyan a kötet több esszéje is utal rá – e régióval meglehetősen mostohán bánt el a történelem, valamint a történelem formálói, s ez a frusztráció ma is féloldalassá, torzzá teszi törekvéseiket. Ahogyan Czesław Miłosz megállapítja: „*A közép-európai irodalmak legszembeütőbb sajátossága a történelem állandó jelenléte*” (75.) – de hozzátehetjük, hogy nem csupán az irodalomban, hanem a mindennapokban van jelen folytonosan a történelem. Közép-Európa talán mégis úgy tudja definiálni magát a kelettel és nyugattal szemben, hogy görcsösen ragaszkodik történelméhez, s belőle merítve kívánja igényeit igazolni, igényeit pedig mintegy identitása alapjául teszi meg. Ismét érdemes Bibóhoz fordulni: „A vágyak és a realitás összhangtalanságának jellegzetes ellentétes tünetei a legátlátszóbban felismerhetők mindezeknél a népeknél: túlzott öndokumentálás és belső bizonytalanság, túlméretezett nemzeti hiúság és váratlan meghunyászkodás, teljesítmények állandó



hangoztatása és teljesítmények valódi értékének feltűnő csökkenése, morális igények és morális felelőtlenség. E nemzetek legtöbbje egykori vagy lehetséges nagyhatalmi helyzeteken rágódik, ugyanakkor azonban oly csüggedten tudja magára alkalmazni a „kis nemzet” megjelölést, ami például egy holland vagy dán számára teljesen érthetetlen volna.”<sup>8</sup>

A régió történelmét sokszoros meghódítatások, mesterséges, kényszerű államalakulatokba való betagozódások, idegen uralmak tették zsákutcássá. Jobbról és balról is nagyhatalmak osztoztak rajtuk, packáztak velük, s döntöttek sorsukról megkérdésük nélkül. Évszázadokon keresztül lehetetlen volt a független, önálló fejlődés, az önálló, nemzeti kultúra kibontakozása, s ez a nyugaton is felmerülő problémákat keleten nemzeti katasztrófává dagasztotta. Mintha a politika és történelem torz optikája lenne e vidék. A kétoldali szorítás egy sor kis népet préselt egymáshoz, és kényszerített egy korona alá, vagy éppen szabta meg tetszése szerint, pillanatnyi szeszélynek engedve a régió határait. Lengyelországot ötször osztották fel a nagyhatalmak, de a horvátoknak, cseheknek, szlovákoknak, ruténoknak, szerbeknek, magyaroknak, stb. sem volt esélyük sokáig saját nemzeti sorsuk felől rendelkezni. Az új államalakulatok létrejötte, a régiek megszűnése, a határok erőszakos és meggondolatlan újrarajzolása a XX. század folyamán pedig hosszú időkre tette lehetetlenné a jószomszédi viszonyt, ami csaknem teljesen kizárta az együttműködés elemi lehetőségét is. Ezért a nagyhatalmi délibábok, a nemzeti büszkeség romantikus és fennhéjázó mítosza, mely nagyságot és hatalmat álmodik a szétforgácsoltság és meghódítás helyett. Régi álmok, régi számlák maradtak beváltatlanul, melyek sehogyan sem akarnak történelemmé válva leválni a jelen narratíváiról, ha már sem esély, sem jogos igény nincs beváltásukra.

Ám még a jogos igényeknek sem volt arra lehetőségük, hogy egy visszafogott és túlzásoktól mentes politikai argumentáció közvetítse őket, így a kis különbségek nárcizmusa vált politikacsináló tényezővé, mely a sérelmek, sebek és igények állandó napirenden tartásával próbálja legitimálni magát.

---

<sup>8</sup> Bibó István: *i.m.* 99.o.

Hiszen nem csak a történelemformáló nemzetek hoztak bajt e régióra, nem csak Európa és a világ túrt el olykor súlyos túlkapasokat, de a közép-európai nemzetek sem mérsékeltek magukat, ha éppen esélyük nyílt vélt fensőbbségük bizonyítására szomszédságukkal szemben. A XIX. században feledő nacionalizmusok eltorzultan futottak itt le, és törtek e vidékre, mikor az még sem politikailag sem eszmeileg nem volt megfelelően érett arra, hogy önmagáért és régiójáért felelős államban találjon magára. A Monarchia abroncsa pedig egymáshoz szorította az itt élő népeket, s még akkor is abszolutizmust álmódott, mikor máshol már a nemzetállam eszméje is válságba került. Így szinte szükségszerű volt, hogy a népek egymásnak feszülése egyszer kitör saját határai közül, s Európa történelmében létrehozza saját terét és idejét saját senkiföldjét, melybe milliók pusztultak bele végül. A geostratégiának itt nem csupán a geográfiával, de a történelemmel is számolnia kell.

Holott ha egyáltalán geostratégiai helyzetről szó lehet, akkor annak a szövetség vonatkozásában: „Közép-Európa” ugyanis lényegéből fakadóan olyan látnoki tervek és különleges programok katalizátora, amelyek célja, hogy (valahol Franciaország és Oroszország között) szorosan együttműködő, sőt egymással konföderációra lépő független államok valamilyen együttese létesüljön, amely a régiónak politikai értelemben vett elismerést szerez” (201.). A nemzetek fölötti egység azonban túl korán jött, s túlságosan is féloldalasán valósult meg akkor, mikor a Monarchia próbált Közép-Európa népei egy részének olvasztótégelye lenni. A 19. században az egyre jobban megerősödő nacionalizmusok pedig minden további szabad társulást lehetetlenné tettek. A nemzetállamiság feltétele ugyanis az, hogy az etnikai és a politikai határok valamelyest egybeessenek, s az adott nép rendelkezze megfelelő államszervezettel. Nos, államszervezete a Habsburg Birodalomnak volt, s nem a benne tömörülő sok kisebb nemzetnek, mert ezek önszerveződése jellegzetesen feudális volt még a XIX. század vége felé is. Ennek megfelelően a hivatalnoki és értelmiségi réteg sem bizonyult elegendőnek olyan államok létrehozásához, melyek sikerrel nézhettek volna szembe a térség és az ipari kor kihívásaival. Ehhez járult még a több évszázados elnyomatásból, s a túl lassú fejlődésből fakadó frusztráció; a „zsákutcás történelem” megannyi keserve, ami

az egymás felé való nyitás helyett a sértődött bezárkózást és gyanakvást erősítette. Aligha véletlen, hogy a még a rendszerváltás után létrejött és külföldön is örömmel támogatott Visegrádi Együttműködés „íranti érdeklődés magától, természetes halállal múlt ki” (244) – előtte még felvillantva egy lehetséges „balkáni megoldás” (248) lehetőségét.

Az etnikai határok miben- s holléte tehát a legkényesebb kérdés azon a földön, ahol a heterogenitás, a kulturális és nyelvi kapcsolatok közelsége konstitutív tényező. Nem lehetett más útja a nemzetállammá válásnak, amikor eljött az ideje, csak hosszú időre megalapozott sérelmi politika a térségben, mely mindenfajta konföderatív elképzelést ingataggá tesz. Ez a furor feszítette szét a roskatag Monarchiát, robbantott ki világháborúkat, míg végül az itt tenyésző nemzetiségi villongásokat az egykori Szovjetunió pacifikálta a maga sajátos módján. Aminek ismét csak az lett az eredménye, hogy a hidegháború felolvadása magával vonta az addig jegelt nacionalista indulatok kitörését is – sok közép-európai értelmiségi rémálmát váltva ezzel valóra. Ahogyan Adam Michnik már 1989 környékén észrevételezte: „A demokráciát már nem a kommunizmus, mint politikai mozgalom vagy ideológia fenyegeti. Ehelyett inkább a sovinizmusból, xenofóbiából, populizmusból és autoritarianizmusból táplálkozik, amelyek a nagy társadalmi változásokkal járó frusztráció kísérőjelenségei.”<sup>9</sup>

Ezzel azonban éppen a régió sajátos kulturális „érdekessége” szürkül bele a patópálság arctalanságába, s veszíti el különleges, köztes helyzetéből fakadó előnyeit. A Balkán traumája azonban talán esélyt adott a konfliktusok másféle rendezésének, a nemrég történt csatlakozás az Európai Unióhoz pedig talán képes lesz megoldást kínálni a régió akut problémáira. Megannyi talány: ám Közép-Európa helyi specialitása, hogy itt a dolgok máshogy alakulnak, más végkifejletet hordoznak, mint más vidékeken. Talán éppen a középnek ez az esetlegessége mutatható föl végül mint definíció, mely noha nem mond semmit, ám diskurzusok tömkelegét keringeti maga körül, melyek végül

---

<sup>9</sup> Adam Michnik: *The Two Faces of Europe* (ford.: Marius Mahusik és Christian Caryl). In: *Europe from Below - An East - West Dialogue* (szerk.: Mary Kaldor). London – New York, Verso, 1991. 196.o.

történelemként üledednek rá a tájra. Közép-Európa nem létezik már, tán soha nem is létezett, ám a róla szóló ábrándok, az őt beburkoló hangulatok nem hagyják eltűnni.

Ezért, hogy aktualitása van még mindig az efféle köteteknek. A tanulmányok, esszék színvonalát garantálja, hogy már megjelentek valahol az elmúlt egy-két évtizedben – több írás például az 1989-es *Századvég*-különszámban. Noha ez éppen a téma jelenkori relevanciáját kérdőjelezi meg, vagy éppen reaktualizál évtizedes kérdéseket. Ami olykor jogos: itt a problémák igen hosszú kifutásúak. S mindig is érdekesek az olyan kísérletek, melyek több szemszögből közelítenek rá egy-egy dilemmára: amikor művészek, írók, történészek, politikusok, közgazdászok fejtegetései nyomán bontakozik ki egy nagyon sajátos, sokrétű, ám mégis egységet felmutatni képes vízió – egy nagyon sajátos, sokrétű, ám mégis egységet felmutatni képes régióról. Közép-Európa Borges birodalma: térképe nem lefedi, hanem létrehozza. Közép-Európa addig lesz, amíg írnak róla.

Ezzel együtt sem biztos azonban, hogy a téma nem fulladt szép lassan érdektelenségbe az elmúlt évtizedekben. A nyolcvanas években, a Kundera esszéje nyomán kibontakozó diskurzus a szabadság enyhe mámorában próbálta meg definiálni saját magát, s megtalálni azon terminusokat, melyekkel leírhatók e földdarab sajátosságai. Valamint megtalálni a saját történelmét, amit saját maga ír, s lehetőleg saját maga él. Közép-Európa sokáig volt divatos téma, pláne a rendszerváltást megelőzően s közvetlenül utána, valamint kiváló ürügyet szolgáltatott megélhetési közép-európecrek számára is. Ürügyet a nosztalgiára, a szentimentális lirizálásra, az „ugye megmondtam”-féle tudálékoskodásra. A kötet erénye, hogy a szövegek nem hajlanak valamilyen homályos és megfoghatatlan mitizálás felé, nem idéznek provinciális hangulatokat, hanem Közép-Európát onnan látják, ahonnan a távolság élesíti a tekintetet: a szélek felől, Európa egésze felől. Közép-Európát nem mítoszként kezelik, hanem gondjait problematizálják, legyenek ezek gazdaságiak, politikaiak, történelmieket avagy etnikaiak. Így nem egy köd ülte senkiföldje rajzolódik ki a tanulmányok sodrában, hanem egy konkrét régió konkrét

problémákkal: valódi térkép készül, pontos műszerekkel és mérésekkel. A határokat nem vágják és délibábos álmok rajzolják ki, hanem „maguk a dolgok”: az adott térség adott viszonyai.

Nehéz, s vajmi kevés eredményt hozó feladat volt a szövegek tematikus csoportosítása: mintha valamennyi írás ugyanazt a témát járta volna körül, s akárhol is fogtak hozzá, szinte szükségszerűen gabalyodtak bele a probléma-komplexum egészébe. Demonstrálva mintegy, hogy erről a kérdésről csak úgy lehet megszólalni, ha az ember rögtön a közepén kezd, s onnan halad koncentrikus körökben, jókora kerülőkkel a szélek felé, majd visszafordul, közben keresztül-kasul bejárva az egész kontinenst. Közép-Európa az a hely, amelynek nincs közepe, ahol minden együtt történik, együtt íródik, s megbolondul a logika. Csoda, ha a filozófia nem tudta betörni e régiót, s itt képtelenség lett volna bármikor is nagy rendszereket alkotni?

Ma talán esély van arra is, hogy kevesebb nosztalgiával és okosabb politikával tegye túl magát évszázados sértődöttségén Svejks és a tulajdonságok nélküli ember földje. Hiszen – ahogy Konrád György határozottan kijelentette – a nagy álmom még nem álmodódott végig: „A közép-európai eszme az alkotórészek virágzó diverzitását jelenti, és ennek öntudatát” (53.), és „helyzetünkben egy filozófiát húzunk ki, a paradox közepét, ami tulajdonképpen analóg egy lehetséges európai ideológiával” (55.). Így mutathatja föl Közép-Európa saját magát, mint *par excellence* filozófiát.

Kóshalmi Péter:

*Mester Béla: Magyar philosophia –  
A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig\**

A Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár) és az SZTE EK Társadalomelméleti Gyűjteménye (Szeged) kiadásában jelent meg *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* sorozat 9. tagjaként Mester Béla *Magyar philosophia – A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* című könyve. A sorozat azzal az ambícióval született, hogy hiánypótló szövegközlésekkel, valamint monográfiák és filozófiatörténeti, esztétik történeti elemzések megjelentetésével segítse elő a filozófia magyar hagyományainak feltárását. Mester Béla könyve – ahogy erről majd írni fogok – a sorozat céljaival összhangban igényes, aprólékos feltáró munka eredményeinek és kérdéseinek remek lenyomata. De ennél több is: helyzetjelentés a munka aktuális állásáról – így, azt hiszem, először erről kell szólnom.

A magyar filozófiatörténet megírásának szándéka természetesen időről-időre koncepciózus programként előkerült már a 90-es évek előtt is, mindamellett, hogy voltak, vannak elszeparált személyes érdeklődésen alapuló törekvések. A legutóbbi ideig (nagyon is ki)tartó „filozófiatörténeti aktivitás” kezdetét pedig talán ahhoz az 1992-es miskolci konferenciához lehet kötni, ahol a tervezett munka kezdeti, első lépcsőfokaként elvi kérdések megvitatása szükségeltetett. Mi is a magyar filozófia? Egyáltalán, lehetséges-e bármilyen nemzetre vonatkoztatva nemzeti filozófiáról beszélnünk? Létezik-e a filozófiának egy nemzethez, a nyelvéhez vagy egy országhoz, annak politikai berendezkedéséhez, felekezeteihez avagy akár intézményrendszeréhez köthető territóriális partikularitása? Létezik-e ezen tényezők függvényében behatárolható filozófia a filozófia univerzalitásától elkülöníthetően? Ezt követően szaporodtak a hasonló konferenciák, egyre inkább specifikus,

---

\* Mester Béla: *Magyar philosophia – A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Pro Philosophia Kiadó, SZTE EK Társadalomelméleti Gyűjteménye, Kolozsvár-Szeged, 2006. 48-49. o.

immáron filozófiatörténeti, *szakmai* kérdéseket feszegetve. Mindezt a folyóiratokban filozófiatörténeti munkák sora, kiteljesedő monográfiák, tanulmánykötetek megjelenése kísérte.

Mester Béla az utóbbi tíz évben készült írásaiból, előadásából válogatott, s ezek elé könyvébe két fejezetet (címében Szontagh Gusztáv két munkájára utalva) mint *propylaeumokat*, 'előcsarnokokat' illesztett. Ezen két fejezettel pedig mintha a kezdethez, (legalább) a '92-es év júniusához, Miskolcra vezetne vissza bennünket. És itt egyáltalán nem valamiféle idejétmúltságról próbálok beszélni. Sokkal inkább arról a józan, töprengő kívülállásról, ahonnan szemléli a szakma és saját tevékenysége helyzetét. Nem csupán tíz év termésének szelektív egybegyűjtéséről van tehát itt szó: egyrészt a már megjelentek, elhangzottak átgondolásáról, átformálásáról – a Szontagh-tanulmány esetében több, mint negyven oldalas meghosszabbításáról –, másrészt mindennek az értékeléséről. Az ismerős kérdések újra felcsendülnek, választ keresnek, de immár az utóbbi évek útkereséseiben, kudarcaiban, tapasztalataiban, felhalmozott tudásában.

Összefoglaló alkotások címei kapcsán mutatja be a tárgyterületet megjelölni hivatott alapvető terminológiai dilemmát: *magyar* vagy *magyarországi* filozófia? A javasolt megoldás pedig mindkettő egyszerre, amihez a nyelvet is hozzátéve: „[...] bárhol magyarul, bármilyen nyelven Magyarországon, valamint a magyar szerzőtől bárhol és bármilyen nyelven [...]” – írja a legáltalánosabban elfogadott *hungaricum*-szabályt. Mindezt azzal továbbgördítve, hogy a magyarmelvűség kívánalma miként fonódik össze a *nemzeti* filozófia fogalmával, s ez közelebbről milyen további problémákat vet fel. Erdélyi teóriájában az irodalom, mint *érzéki* természetű *nemzeti* jelenség van meghatározva, ellentétben a *gondolati*, *egyetemes* filozófiával. Ennélfogva ezt az érvelést (és ezt a beszédmódot) követve *nemzeti* filozófiáról beszélni badarság. (Mindamellet, hogy Erdélyi a magyar filozófiatörténet-írás jeles korai művelője!) Ennek az apóriának a feloldásaként Mester a *nemzeti* fogalmának történeti változásait fejt fel: miszerint ez lehet a tárgya által meghatározott (Szilasy János nyomán), avagy láthatunk benne sokkal inkább az intézménytörténettel össze függő modernitás-problémát.

Mindeközben a filozófia/eszmetörténész szándékának és nagyigényű figyelmének csatáját követhetjük nyomon. Azt, ahogy munkájában diszkrét fogalmiságra törekszik, azonban ezt nem elegendő összevetnie az utóbbi évek eredményeivel. A diskurzus(á)ban nem csak az *élő* kollegái vesznek részt, hanem a kutatás során *megéledők* is. Mester Béla újra előveszi a már '92-ben feltett kérdéseket, (legalább) azzal a különbséggel, hogy a válaszadásba bevonja kutatásának tárgyát is. Sőt, egy-egy oldalra akár fordítva is: Mester Béla „csupán” *mai* beszélgetője, moderátora tárgya (mára vonatkoztatott) diskurzusának – s ez az, amiért igazán érdekes könyvet kaphat a kezébe az olvasó.

Erdélyi (s így egy csapásra persze Herder és Hegel) nyomán aktualizálja az értelem-érzelem dichotómiáján nyugvó irodalom-filozófia problémát, amivel jelen esetben az irodalomtörténet és a filozófiatörténet ellentétét mutatja. A két fél (irodalom, filozófia) ellentétes alapokon nyugvó partikulánisként/egyetemesként való értelmezését, mint egymás és saját maguk megértését kölcsönösen ellehetetlenítő problémát bontja ki – tanácsként pedig a dichotómikus séma eldobásának szükségességét konstatálja. De mindezt oly módon, hogy az itthon Erdélyi óta meglévő probléma „gyökértelenítésével” ismét csak visszacsatol oda, ahol tárgyának diskurzusa (diskurzusproblémája) szól: „Bennünket, közép-európai embereket a modernitás kínos önreflexió-igényétől nem válthat meg a tájainkon a tradicionalizmussal szentségtelen szövetségben jelentkező posztmodern értékluralizmus, akkor sem, ha világképe hazai sütetű filozófiáink „világszínvonalát” segítene argumentálni; akkor sem, ha oly jól illenék némely jól bejáratott múlt századi nemzeti ideológiához [...] A modernitásnak a magyar kultúrában még nincs vége. Benne vagyunk: önreflexió és diskurzus-problémánk tipikusan modernek [...]”<sup>1</sup> Az ilyen orientációjú problémafelvetés pedig nagyon is sajátja Mester Béla olvasás/értelmezésmódjának. Ahogy másutt írja: „Olvasni csak „visszafelé” tudjuk a szöveget, mindig abból a hagyományból, amelyben éppen vagyunk. (Még akkor is, ha nagy nehézséget okozna annak eldöntése, hogy mi

---

<sup>1</sup> Mester Béla: *Magyar filozófia – A szenvedelmes dinnyesztól a lázadó Ikaroszig*, 48-49. o.



is az a hagyomány, amelyikben mi vagyunk benne, különösen manapság és tájainkon.)”<sup>2</sup> Ami persze a szövegértelmezés autoritásának ellentétes pólusait hozza magával: a problémát egységbe fogva beszélhetnénk egyén és Világsszellem viszonyáról ugyanahhoz a történeti időhöz, de Mester szerint a kétféle viszonyulás óhatatlanul keveredik, a kettő elkülönítése közel sem egyszerű. Már csak azért sem, mert „Az út, amelyet a tanítvány bejár a mester eszméinek megismerése során, észrevétlenül a mester gondolati útjaként, „fejlődéseként” értelmeződik. Így értelmezik a tanítványok mesterük elemzése által önmagunkat.”<sup>3</sup> Innen pedig már csak egy hajsza választ el minket, hogy feltegyük a kérdést: ki olvas itt kit? Mester az elődöket, vagy ő az elődök által saját magát? S hogy megtegyük azt a megállapítást: ha közel sincs még kialakult kánonja a magyar filozófiatörténetnek, ha a szövegek és a megéledő szerzők helyiértékét is még csak viszonylagos objektivitással lehet megadni, egy *történeti idő* bemutatása szükségképpen bőven tartalmaz szubjektív megítéléseket – a szubjektivitás feltáruló tükrös struktúrája pedig csak ráadás.

Az *elbeszélő*, Mester Béla, pedig úgy tűnik, tisztában van feladatának nehézségeivel: a történetmesélés (és talán bámmiféle olvasás) kétirányú mozgásaival; és azzal, hogy a magyar filozófiatörténeti kánon még igencsak képlékeny. Az elhamarkodott és főként reflektálatlan értéktételek helyett pedig ez még bővíthető/bővítendő szereplők és kérdések sorával. Ez a szándék fogja össze a tárgyválasztást is. Aprólékosan foglalkozik Szontagh Gusztáv (a vígposztra illő jelzővel: „szenvedelmes dinnyész”) munkásságával, akinek a neve ezidáig jobbára csak Erdélyi János vitapartnereként lehetett ismert. Ír a kantianizmus és politikafilozófia viszonyáról, azaz a magyarországi Kant-recepcióról, mint a XIX. századi nemzetépítés háttérében húzódó egyik markáns gondolatfolyamról. De olvashatunk John Stuart Mill magyar recepciójáról, és az „olyan reménytelenül marginális, másodrendű, ám valamilyen szempontból mégiscsak jellegzetes”<sup>4</sup> gondolkodóról is, mint Liketi Tóth Péter. S nem marad ki az elsősorban „fonákjára fordított”

<sup>2</sup> Mester Béla: *Olvasatok – Bretter György Magyarországon*. In: *kellék*, 2003. 23. szám, 13. o.

<sup>3</sup> U.o.

<sup>4</sup> I.m.: 10. o.

filozófiatörténeti szemelgetésből a filozófia és szépirodalom izgalmas határterülete sem: ezt a szimbiózist érinti Bretter Györgyről és Székely Jánosról írott tanulmánya.

Mindezt egybefogva: okos és izgalmas – a precíz szakmaiság mellett beszédmódjában már-már jó kedéllyel anekdotizáló – könyvet olvashat, aki a magyar filozófia hagyományai iránti első érdeklődésében Mester Béla kötetét veszi le a polcra. Ugyanakkor az ezen a területen már jártasabb olvasók is jó eséllyel mondhatnak igent a kérdésre, elérte-e a könyv a célját? Mert ez „mindössze” annyi: „Ha vizsgálódásaimmal sikerült hozzájárulni ahhoz, hogy némely kulturális beidegződésünk eredetét és eredeti kontextusát tisztábban lássuk, máris megtettem annak jó részét, amit – mint filozófiatörténész és politikai eszmetörténeti szerző – célul tűzhettem ki magam elé.”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> I.m.: 12-13. o.



Kovács Norbert

*Horváth Gizella: Maine de Biran. Egy filozófus életútja\**

Horváth Gizella monográfiája Maine de Biran gondolkodását és életútját mutatja be a magyar olvasóközönségnek. A kora 19. századi francia gondolkodó munkássága nemcsak magyar földön, hanem hazájában is kevésbé ismert, jelentőségét csak jóval halála után ismerte fel a filozófiatörténet. Munkásságának felfedezése után, mint a francia metafizika 19. századi megújítóját, a Descartes és Malebranche utáni legnagyobb francia metafizikust tisztelte benne Bergson, a kortárs filozófiatörténészek pedig a fenomenológia előfutárát látják benne. A kötet szerzője korábban művészetelmélettel és esztétikával foglalkozott, valamint érveléseméleti munkák szerzője. Horváth Gizella a Partiumi Keresztény Egyetem filozófia tanszékének vezetője, 1994-es a francia reflexív filozófiáról írott doktori disszertációjában már foglalkozott Maine de Birannal, ez a monográfia ennek a munkának a folytatása. Legújabb kötete életútjának ismertetése, filozófiájának esztétörténeti elhelyezésén túl arra tesz kísérletet, hogy bizonyítsa, Maine de Biran filozófiája már a foucault-i értelemben vett modern episztéméhez tartozik.

Maine de Biran relatív ismeretlenségének oka részben az, hogy életében nagyon keveset publikált, másrészt teljes életműve csak jóval halála után látott napvilágot 1959-ben.

Ugyanakkor nem igaz, hogy nem volt semmiféle hatással. Horváth szerint a francia filozófiát Maine de Biran rázta fel 19. századi szendergéséből. Az önreflexiót, mint módszert ő keltette újra életre a francia filozófiában; a pozitivistá gondolkodás 19. századi uralma után Bergson spiritualizmusa markánsan magán viseli Maine de Biran hatását. Az élő test, mint filozófiai téma, az én elválaszthatatlansága a testtől, szintén korán rólmutató és a filozófia történetben csak később, fenomenológiai kontextusban felbukkanó

---

\* Pro Philosophia Kiadó, Műhely 13, 2005, Kolozsvár. 206 p.

gondolatok. A fenomenológiával való egybevetésre azonban leginkább a közvetlen, átélt belső tapasztalatra építő *én*-metafizikája kínál lehetőséget Horváth számára. Egyes filozófiatörténészek pedig az empirizmus és a racionalizmus közti dichotómia meghaladási kísérleteként értékelték Maine de Biran filozófiáját. Horváth emellett kiemeli, hogy politikai gondolkodóként is eredeti meglátásai vannak, konzervatizmusa sajátos összhangban áll metafizikájával.

A könyv első fejezetében a szerző összefoglalja a filozófiai és történeti kontextust, megismerhetjük Franciaország 18-19. század fordulójának filozófiai életét, a korszakban ható irányzatokat. A 18. századi francia filozófia érdeklődése elfordult a metafizikától, témája Horváth kifejezésével élve az ún. külső ember, tendenciájában a 19. század végéig a pozitivizmus és az empirizmus illetve annak franciaországi adaptációja dominált. Condillac nyomán Locke empirizmusának továbbvitele révén alakult ki a francia szenzualizmus, amelynek központi tétele szerint az emberi lelki működés levezethető az érzetadatokból. A francia forradalmat megelőző években a francia filozófia elvetette tehát a lélek „hipotézisét”. Maine de Biran, a nemesi származású egykori királyi testőr royalista adminisztrátor számára a francia forradalom korában az egyetlen releváns életcél a túlélés volt, a szabadság körének kialakítása, a belső függetlenség megtartása a külvilág hatásaival szemben. Így lesz Maine de Biran filozófiai programja az ember aktív természetének felmutatása, a szenzualizmussal és fiziológiai szemlélet ellenében egy önreflexióra alapuló metafizika kidolgozása. Ha lélek passzív és kizárólag egy érzet-köteg, akkor megkérdőjeleződik a belső függetlenség, nincs moralitás. A szenzualizmussal tehát a La Mettrie-féle ember-gép felfogás látszott visszatérni. Maine de Biran így elutasítja a kizárólag a külső tapasztalásra és az érzetekre történő hivatkozást. A tudat függetlenségét az „én”, mint biztos pont megerősítése szavatolhatja, ennek lehetőségét a reflexió képessége adja meg. Az én Maine de Biran számára nem evidensen adott, az erőfeszítésben nem megmutatkozik, hanem konstituálódik. Az én tehát egy közvetlen tapasztalati tény, nem elvont szubjektum. Az erőfeszítésben az én aktív – akaratereje nyilvánul meg a külsővel szemben. Az énkonstitúció

ugyanakkor a testtől elválaszthatatlan kölcsönhatásban valósul meg. Eljárása különbözik Descartes-étól, Maine de Biran szerint a gondolkodó szubsztancia fogalma nem vezethető le a reflexióban adódó átélt tapasztalatból. Descartes-kritikája nemcsak Kantéhoz hasonló, hanem Husserl megjegyzéseivel is hasonlóságot mutat.<sup>1</sup>

1803 és 1813 között gondolkodása pszichológiai szempontú, a tudat tényét, lehetőségének kérdését járja körül ebben a korszakban. A tudat vizsgálata során Maine de Biran a személyes szférához, az „én”-hez tartozó, illetve a külvilágból érkező ingerek elkülönítésére törekedett. A pszichikum szerint nem redukálható a természeti jelenségekre, és bár tapasztalaton alapul az én, de ez csak belső tapasztalat, az eredendő tudati tény nem bizonyítható. Ezen a ponton veti egybe Horváth a fenomenológiai beállítódást Maine de Biran reflexió fogalmával. A szerző úgy véli, hogy Maine de Biran modernségének egyik oldalát protofenomenalizmusa jelenti.<sup>2</sup>

Érdeklődése a fenomenális, észleleti világtól 1813-tól kezdve fokozatosan a noumenális világ felé fordul, magyarázatra szorul ugyanis a reprezentáció maga, valamint - a szubjektum állandóság érzete, melyet az én tapasztalata nem biztosít, sőt az énré irányuló konstituáló erőfeszítésnek is származnia kell valamiből. Kénytelen tehát legalábbis hittel illetni a lélek szubsztanciájának tanát, és a realitások világát. A jelenségek szintje a realitások szintjére épül. Az abszolút létezők, a noumenonok csak fenomenálisan érhetőek el, egyébként csak hitünk lehet róluk. A „hivések” világában (melyet az ismerettel állít szembe) az én már nem lehet aktív, kezdeményező, a hivések világa az ember passzív oldalához csatlakozik. A hivések világa és az akarat viszonya problematikus. Így jut el Maine de Biran 1818-ra a vallásos fordulatig. A vallásossághoz részben az ontológiai „elköteleződéshez” vezet – az abszolút szubsztanciákhoz való eljutás utat nyit előtte a transzcendencia felé. Ugyanakkor egy új szemponttal gazdagodik vizsgálódása a francia történelem újabb és újabb fordulatai hatására: az ember, mint társadalmi létező

---

<sup>1</sup> Horváth 65.

<sup>2</sup> Horváth 88.

problematikájával. A moralitás problémája önmagában is felerősödött: a rációt már erőtlennek találja magában ahhoz, hogy az akaratnak indítékokat és elveket adjon. A moralitásnak máshonnan, kívülről, felülről kell jönnie. Mivel az én már nem nyújt elegendő támaszt, nem elég erős az érzékiség visszaszonitására ezért a vallási megalapozású etika lehetősége felé fordul. Az akarat nem mindenható, nem áll hatalmában a boldogság elérése. A boldogság, mint az akaratra támaszkodó önuralom az emberi természettel látszik ellentétesnek számára. Maine de Biran a biztos pont keresése során a megváltásig, mint a külsődlegesig, mint kegyelemig jut el. A kegyelemben azonban, elveszik az erőfeszítés és elveszik az én és vele együtt az akarat és a szabadság is. Tulajdonképpen az én-feladásig, az Istenben való megsemmisülésig jut el gondolkodásában. A spirituális élet azonban Horváth szerint nem jelenti az én-metafizika visszavonását, a hit alapját ugyanis egy belső tapasztalat jelenti, ez pedig, az én területe.<sup>3</sup>

Politikai gondolkodása csak a munkanaplójából ismert. Horváth úgy véli, a politikát az antropológiai séma szerint építette fel Maine de Biran. Az ember létben ugyanis három „életet” ismer fel: az animális létre épül a sajátosan emberi lét, de a spirituális pedig egyfajta csoda. Az animális lét politikai megfelelője a demokrácia, az emberi lété az alkotmányos monarchia, a spirituális életnek pedig egyfajta spirituális megújulás, restauráció felelne meg.<sup>4</sup>

A politikának a jó társadalmat kell megvalósítania, alapja tehát csak az erkölcs lehet. Az erkölcs területén pedig az eredendő tapasztalat a kiindulópont. A reflexivitás társadalmi szinten is lehetséges, a szimpátiára való hajlam biztosítja az emberek közötti reflexív viszonyt. A hajlam és az erőfeszítés révén expanzív lelki erő fejleszthető ki, ennek segítségével lehetséges az individuális érzelmek kivetítése – az érzelmek tárgya így az emberi nem lesz, ez adja az etika és az egyetértés lehetőségét Maine de Biran társadalomfilozófiájában.

Horváth kiemeli a francia gondolkodó eredetiségét a jogról való gondolkodásban. Az emberi jogok felvilágosodás korabeli vívmányában Maine

---

<sup>3</sup> Horváth 154.

<sup>4</sup> Horváth 165.

de Biran a partikuláris érdek mentén cselekvő ember fogalmát látja. A jog gondolkodásában elválaszthatatlan a kötelességtől, hasonlóképp, mint a politika a moralitástól. Az expanzív lelkielő segítséggel transzformálhatók a jogok kötelességekké, mivel a jogok, amik az egyént megilletik, a másokban is fellelhetőek kivétel nélkül. A francia gondolkodó a hagyományos, konzervatív családanalógiára építő hatalom koncepciót az Istenhez való fűi viszonytal teljesíti ki – ezzel alkotva hivatkozási alapot a közösség számára, és teljesítve ki egy hierarchikus, tekintélyelvű társadalom elképzelését. Így részesedik a társadalom az isteni életből is. A monográfia egyik legérdekesebb gondolata éppen a három élet-koncepció és az elutasított forradalom hármas jelszavának összevetése: az állati élet az egyenlőség megfelelője, az emberi élet lényege a szabadság, az isteni összetevőben pedig, a testvériség megfelelőjét véli megtalálni Horváth.<sup>5</sup> Maine de Biran politikai ideálja a legitim, erős, tekintélyelvű királyi hatalom volt. A forradalom, a liberalizmus, az emberi jogok fogalma, az egyenlőség pusztán a megtörtént, elszenvedett forradalom immár visszafordíthatatlan negatív következménye.

Az egyenlőség mennyiségi értelmezése az egyéniség eltűnéséhez, a népszuverenitás pedig az egyén szuverenitásának eltűnéséhez vezethet. Az egyenlőség tébolyában az emberek elveszítik önmagukat, a jólét és az érdekérvényesítés válik fontossá a közösség vagy a belső morális-intellektuális értékek helyett. Ez lehetne az antidemokratikus Maine de Biran politikai üzenete korunk számára – vonja le konklúziót Horváth Gizella.

Horváth Gizella könyve rendkívül olvasmányos, olvasóbarát filozófiai monográfia, mely miközben közelebb hozza a francia filozófia 19. századi dilemmáit, sikeresen mutatja be egy örökké úton levő magányos gondolkodó tépelődéseit és korának problémáira adott előremutató válaszait. A kötet legfigyelemreméltóbb megállapítása, hogy Maine de Biran gondolkodásában meggy végbe elsőként és a legszembetűnőbben a történeti epiztémé megváltozása. Ez a gondolat központi jelentőségű az elemzés során. Horváth rámutat, hogy Foucault maga sem figyelt fel erre, jóllehet az ún. ideológiai

---

<sup>5</sup> Horváth 181.



iskola képviselőjében, Maine de Biran kortársában, a szenzualista Destutt de Tracy-ban látta a klasszikus episztémé legtisztább megnyilvánulását. Horváth amellet érvel, hogy Maine de Biran filozófiájában az életfogalom hangsúlyos volta, az organikus elevenség és ennek nyomán a test tematizálása, a látás helyett a tapintás, mint kitüntetett érzék azok a határozott momentumok, melyek a modern episztémének is jellemzői. Ha Maine de Biran nem is a legjelentősebb szerzők egyike, ez a filozófiai paradigmaváltás mégis indokolja a „filozófiai portörlést”.